北大问学记

云慧霞/主编

博雅人文学术文丛

中国社会科学出版社

北大问学记 2

云慧霞/主编

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

北大问学记/云慧霞编 .—北京：中国社会科学出版社，2003.4

ISBN 7-5004-3579-7

Ⅰ.北…　Ⅱ.云…　Ⅲ.社会科学—文集　Ⅳ.C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 068054 号

责任编辑　李炳青
责任校对　杜喜山
技术编辑　张汉林

出版发行　中国社会科学出版社

社　址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮　编	100720
电　话	010—84029453	传　真	010—64030272
网　址	http://www.csspw.com.cn		
经　销	新华书店		
印　刷	北京新魏印刷厂	装　订	广增装订厂
版　次	2003 年 4 月第 1 版	印　次	2003 年 4 月第 1 次印刷
开　本	850×1168 毫米　1/32		
印　张	8.875		
字　数	160 千字	印　数	1—5000 册
定　价	20.00 元		

序

思想对话与文化创新

王岳川 （北京大学中文系教授）

近年来，学术访谈录在学术界多了起来，这大抵是大众既想知道学者们最新的思想形态，又不愿去啃学术著作的坚硬外壳使然吧。现在不少人害怕思想、憎恶思想。但思想本身是无罪的，只有思想的极端形式或者极端地扼杀思想是有罪的。因而应多层次多角度地进行思想对话。

1

在北大作讲演不容易。中国思想方面的著作可谓林林总总，但是大多都追求体系博大、术语高深，结果往往将读者吓跑。如何在讲演中既能保持住学术含金量，又能够于绵邈的论述中见到精微的洞见，实在是对作者学术思想水平的一个考验。而访谈录的方式则扬长避短，既可展示当代学术界前沿思想家的风采，又可使人通过文、史、哲、宗教学者不乏精彩的对话，发现当代前沿知识话语踪迹。可以说通过对话在清理思想的同时，延伸思想的领域。因为思想应该是清晰地说给人听的，需要智慧闪光、高度凝炼和具有人格魅力。

在信息传播时代，名家访谈可以说是一种短平快的传播与接收学术信息的途径。这部《北大问学记》在跨专业大思维的思想对话中，给人不同层面的启示：知识分子在知识权力和话语分析对话中，使自己通过专业领域的分析，对设定的不言自明的所谓真理提出疑问，消解熟悉和被认可的“事物的秩序”，重新审查现行话语规则和价值，在此基础上重新问题化，并参与到新的学术思想原创性建构意向性的形成之中。这样，具有创见的知识分子，将不再是声称掌握绝对真理的人，而是努力探索并靠近真理的人，并通过自己同他人不断的对话和潜对话，使那种话语权力崇拜及其权力网络归于失效。这也是全球化中知识分子重建价值的基本走向。

当今世界是一个正在全球化的世界。全球化具有技术一体化、经济共同化、文化对话化、交往跨国化等特点。世界新秩序不仅重新组合全球性的资源优化配置，而且正在取代以前的民族国家体制中的话语运作结构。这一切都造成了世界各国知识分子在问题意识、自我身份、知识价值定位等方面的新的时代氛围，也使得不同文化背景下的国家对全球化作出各自不同的反应。这种从巨型社会文化意识形态分析到微型

文化传播消费意识形态转化,使问题有可能得到真实的显露。本书通过对北大这个重要文化窗口的展示,呈现出近20年来中国思想变迁的踪迹:无论是从经济上清理跨国资本运作与文化霸权的关系,还是从文化上看数码时代的平面化问题,或者从关键词的考察中看全球化中是否存在"世界文化"来临或使全球文化出于碎片化问题,都能发现新视角和新问题。可以说,每篇都从一个新的角度发现问题,每次访谈都充满对问题的前沿性审视和超越陈旧学术观念的知识勇气。

在北大学者的东西方思想学术对话中,往往体现出一种家园意识和人类资源共享意识。我们不能老依赖现代西方靠知识输血来振兴自己的文化,而要有本土文化精神的新生长点。文化创造性是新世纪中国学人思想的焦点所在——20世纪整整一个世纪我们的文化都处在被动挨打的境况下,要化挨打为创造,化文化拿来主义为文化输出主义,需要几代人的努力。



思想需要不断转化和创新。在我看来,中国历史尤其是百年中

国史不断惊人地反复出现某些现象，除了国运的衰微以外，还与中国的“极性思维”有重要关系，换言之，丧失了文化的累积性建设，而总是徘徊在激进与保守、自由与民主、现代与前现代、中国与西方二者之间，总是以二元对立的思维模式排斥多元开放的兼容模式，以一种狭隘心态去做激进乌托邦式的表演，没能获得思想文化史的资源共享和真正的学术推进。这主要表征为，在思维上总是从一个极端走向另一个极端，这种两个极端的频繁跳动，一次次非此即彼的“极性思维”，导致中国学术文化经验在一代又一代中断裂，总是不可通约交流，不可传递增长。每一代人总是从空白开始去获取自己的经验，然而又重新抛弃这种经验，历史就这样一代代地荒疏和空洞下去。而在价值观上，则总是以一种暴力对抗另一种暴力，将体制的更迭变成思想的殊死搏斗，甚至不惜从肉体上消灭对手。这种状况导致了思想的反复中断，反复转圈，反复地无效劳作。面对20世纪中国问题，不难看到，多少有建设性的问题、有学术启发性的结论，在不断的言述中消失了真正的思想火花。

就学术而言，从事学术需要禀有生命的价值关怀，对民族和国

家文化怀有传承意义的激情。当年王国维研究叔本华、尼采，为的是引进西方悲剧意识和超人哲学，以救国人精神疲弱；其后研究甲骨文，是想借发掘中华民族远古文化的雄强精神，唤起民众的忧患意识；后来他研究敦煌学是为了保存古典文化命脉，因为看到大量敦煌卷子和文献被运到了大英博物馆和法国等西方国家的博物馆；再后他转而研究蒙古史，也是出于蒙古是否分裂的家国时代焦虑的考虑。王国维的"学无古今中西"的学术选择动向与民族国家关系甚密，他的学问推进维度可说是"与时俱进"的。而现在有些人只关注个人门前一亩三分地，民族国家的事则置之度外，举世皆惊之事与我无关，切肤之痛之事与我无涉，不去发掘自己的文化，而是抱怨索求多于重建关怀。像这样一种态度和做法是一种精神自废。一旦在全球化语境中我们因为经济振兴而有了文化发言机会时，就会尴尬十分，因为到时我们将不知拿什么去说？说什么？

新思想新观念的含量和传播的广度决定学者在"学术文化链"上的位置。那些原创性的思想家生产了一个时代，而其他人却仅仅在消费他们的思想，甚至浅化消泯他们的思想成果。当新时代需要

新的阐释时，全球学术话语“文化链”一端的波动，会使得处于另一端的我们措手不及。我们思想的命脉与西方“他者”紧密相关，这是一个非常尴尬的现实，也是一个急需改变和超越的全球化时代知识分子命运的现实。

北大多年来，讲演成为一个重要的景观。我的博士生云慧霞作为《北京大学研究生学志》副主编，从多年该刊物中挑出学术品位高、启迪意义大、具有传道授业、答疑解惑的内容，编辑成册，使人能走近著名学者和他们的思想世界，从中发现中国文化的精神气质和当代人在文化汇通时代的新阐释。所录各篇大抵论域宽广，涉及古今中西，对当代中国文化的进路亦有可资借鉴的意义。

目 录

方法与实践

专题访谈录

博雅人文学术文丛

思想的踪迹

原书空白页

儒家人文精神与现代启蒙心态
——访杜维明先生

被访者简介 / 杜维明 / 世界著名的汉学研究专家，海外新儒学最重要的代表人物。1940年生于云南昆明，1961年毕业于台湾东海大学，1962年赴哈佛大学深造，1968年获哲学博士学位。曾先后任教于普林斯顿大学和加州大学伯克利分校，1981年至今一直担任哈佛大学东亚系中国历史和哲学教授，1988年当选美国人文社会科学院院士，1996年出任哈佛燕京学社社长。

对话人 / 蒋广学

问:新儒家诞生于20世纪二三十年代的文化讨论中,因为在对待传统文化尤其是儒家文化的问题上坚持"守常以应变,返本以开新"的态度而迥别于西化派和马列派,但是,这个"本"是否仅仅是返回宋明理学,而这个"新"又开在何处?

答:对这个问题存在着不同的看法,比如国内著名学者李泽厚称我们只是"现代宋明理学",而他才是真正的"现代新儒家",因为他的思想是在儒家传统基础上经过马克思主义的改造而形成的。而我本人认为,我们的本根决不只是宋明理学,而是孔孟以来的全部儒学优秀传统;当然,这个本根已并非纯粹的儒家传统,而是经过近代各种思潮对话交流甚至近代西方启蒙意识冲击后的复杂存在,因为我们在追本溯源时已经无法回避康有为等人对儒学的改造和五四时期新文化派对儒学的全面批判,而这些历史其实是造成儒学进化发展的生长点,这也可以为现代儒学与传统儒学的区别提供一个背景资源。

另外一个方面,现代儒学的新又源自于它所处的时代状况以及所要针对解决的时代问题的不同,无论是在中国本土还是在世界范围内,儒学所面临的境遇都迥异于宋明时期或更早的古代。在中国和文化中国的范围内,儒学所面临的挑战是如何充分、合理、有效地调动传统资源、实现现代意识的本土化问题。综观世界各国现代化的经验,没有任何一个国家是在完全抛弃原有文化传统之后接纳现代文明的,而是恰恰相反,任何一个国家的现代性都是因传统因素

的塑造而形成的迥别于他国的特色，就是最典型的西方现代国家，如英、法、美、德诸国，他们的民主与法制传统也是各具特色。所以，新儒学的任务之一就是为文化中国提供实现现代性的最有效的传统资源，实现儒家化的现代民主、法制等。

儒学的另一个任务就是努力促成各种不同文化之间的对话交流，为消除以西方价值为模本的现代性中的诸种弊端和隐患而提供有效的资源，为世界文明的健康发展作出自己应有的贡献。自从文艺复兴以来，经历数百年的发展与推进，以西方启蒙精神为价值内涵的现代意识已逐渐成为主导世界的强势意识形态，民主、科学、自由、人权、法制等观念已成为现代公民的毋庸置疑的价值判断。但是，这种以西方启蒙精神为价值模本的现代意识既有其普适性，又有其地域性。所以，在当今世界，随着现代化不断推进，这种西方意识已更显示出其内在弊病和危机；所以，在西方世界，随着女性主义、环保主义、后现代主义等的兴起，对现代性的批判性反思的声音也成为不可阻遏的强音。而对这种启蒙传统进行批判改造的资源主要来自四个方面：一是古希腊、罗马文化和希伯来宗教传统；二是西方现代的批判理论；三是世界各国较有生命力的宗教传统；四是非西方的主流文化，这其中当然首推儒家文化和伊斯兰文化。因此，从这个层面上说，儒学已非一国的固有传统，而是全球的公共资源，他在今天所处的境遇已迥异于传统儒学。综上所述，现代新儒学的“新”义大概可窥见一斑。

问：综观世界各国的现代化进程，无一不是在有效开发、利用传统资源的基础上实现，而惟有近代中国比较特殊，不但与传统形成很大的隔膜与断裂，甚至出现了“全盘性反传统主义”的五四主张，而在此以后的半个多世纪里，儒学一直是主流文化与知识精英批判和

攻击的对象。这种现象虽然在今天已不复存在,但已经在民众意识深处造成一种倾向,即儒学和现代性是冰炭不相容的,同时也形成了一种疏离和隔膜。对于这种历史和现状,儒学要想成为中国现代化的最有效传统资源,该如何处理呢?

答:首先应该全面看待五四主张,它一方面陷入了片面的全盘性反传统的误区,另一方面也为儒学的新生涅槃提供了新的动力。在走向现代性的过程中,对传统资源和现代资源都应该保持双重的态度。表现在实际操作中,就应该对儒学传统在批判反省的同时又继承创新,对西方现代思潮在引进的同时又要保持批判的精神,而五四正是在批判传统和引进西学方面走向了极端,而对改造传统和反省西学方面用力甚少,所以造成了“全盘性的反传统主义”,当然这其中原因是极其复杂的。但是另一方面,五四对儒学传统所持的全面批判态度,也为儒学的新发展注入了新的因素,因为倘若不经过现代启蒙心态的洗礼,新儒学是不可能在现代文明中真正立足的,正因为五四用现代启蒙精神对旧儒学中的阴暗面进行了无情的批判,儒学才可能在对照中反省自己,扬弃不合现代意识的内容,朝着现代性的方向努力——当然,这里的现代性并不是仅仅以西方价值为模本而更趋向于一种多元化的尺度。

尽管几十年间我们一直在激烈地批判和反叛传统,但实际传统还是在社会意识深处积淀着,因为虽然作为一种制度的儒家文化已经消失,但是作为一种观念形态的儒家文化还依然存在,尤其是儒学作为一种人生哲学和价值信仰,作为一种入世精神,仍然是一种独特的不可替代的符号。例如在现代人中间经常可以遇到以“儒家化的佛教徒”或“儒家化的基督徒”自居的人,这种儒家的形容词化,正说明儒家价值体系有着强大的生命力。而且,社会分工发展和知识分子的社会作用的角度上看,那些可能对社会政治、经济、文化产

生重大作用的公众知识分子，他们在选择其价值归宿时，无一例外地无法回避儒家传统的人文资源；因为在儒家的人文精神里，赋予了知识分子超越了财富和权势所能企及的话语权威，这正是公众知识分子得以参与支配公众领域的心理支援。而从中国社会十几年的变化来看，对儒家的态度也有着巨大的改变，而民众对儒学在认知上的隔膜和在情感上的疏离，也在随时间的推移而逐渐减弱，并且这种隔膜和疏离在一定程度上也促成我们以一种清醒理智的从容心态反观传统，从而避免五四时代的激烈心理。

问：*西方社会在经历了数百年的演进之后，出现了许多自身无法克服的弊端，而思想界则把讨论引入了对现代启蒙心态的反思批判中，他们希望通过自身的反省和与其他文化的交流来克服发展上的障碍；而中国目前的处境却是求启蒙而未充分，求现代而未全面，倘若一味强调回归儒家人文传统，势必阻碍中国现代化的进程，那么，该如何协调儒家人文精神与现代启蒙心态之间的关系呢？*

答：我们当然深知中国的启蒙工作还远未完成，现代化的工作仍在途中，但理论不可以没有超越现实的前瞻性。况且有效地推动儒家人文精神与西方现代启蒙精神的对话与互补，将不但对西方而且会对中国现代性的良性生成发育起到不可或缺的作用；因为如若我们对现代性的引进和培植不是建立在对传统的理解和继承之上，并实现其本土化，那么这样的工作依然是在重蹈前人的覆辙。所以，我们现在有必要对儒家人文精神的内容及特征有一较全面的认知和把握。

儒家人文精神主要体现在四个层面上：首先，在个人方面，强调道德自律，实现自我，成圣成贤，而途径则是内圣外王打通，修齐治平一体；其次，在社群方面，个人、家庭、家族、社群、社会、国家形成了层

层限定而又层层破除的网络,而个人正是这个网络的中心点;再次在自然方面,强调与自然的和谐统一,强调厚生利用,而非宰制自然;最次,在天道方面,儒家强调天人合一,人心契于天心。因此,儒家人文精神的特征表现为:个人和社群的健康互动,人和自然持续性的和谐,人心天道统一和谐,互相呼应。而此种价值取向在许多反思批判启蒙传统的现代思想家看来,正好弥补了西方现代性中的某些不足,他们通过深刻反思意识到:个人不应是孤立的绝缘点,而应是关系网络的中心;社群是在人类沟通基础上的有活力的组织;地球饲神圣的。而这些在西方经历了数百年现代化进程之后的批判反思所得,正是儒家人文精神中的应有之义。所以,如何发掘儒家传统中的这些有效资源,避免重蹈西方现代化中所走的弯路,则是我们在现化化进程中不可忽视的工作。当然这样的工作成果的推行必须是遮小农经济的封建社会基础完全解体之后,是在思想观念上的封建遗毒彻底消除之后。

所以,中国知识界在现代化的进程仔应采取三种态度:一、向西方学习引进;二、将西方文明本土化;三、将创新改造后的儒揭文化推向世界。这将是东方大国在政治、经济上崛起时所应给世界文化发展所带来的新的信息。

重写思想史

——葛兆光先生访谈录

被访者简介 / 葛兆光 / 福建福州人。1950年生于上海，1984年北京大学中文系研究生班毕业，现任清华大学中文系教授。著有《禅宗与中国文化》、《道教与中国文化》、《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》、《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》等。

对话人 / 张凝

问: 葛老师,您好!据我所知,您是我们北大中文系毕业的校友。我也注意到您已出版了像《禅宗与中国文化》、《道教与中国文化》、《中国禅思想史》等各部著作。以中文系的背景而言,您研究的领域可谓相当广泛,而这在您的近作《中国思想史》(第一卷)中表现得尤为突出。您自认为该书是迄今为止您用力最深的一部著作。我们这次就想主要以这部书为中心,向您提一些相关的问题,希望得到您的指教。

答: 关于思想史,我好像已经说得太多了。因为一个学术著作写出来之后,它就变成公众阅读领域中的一个可以被评头论足的东西,一说,好像就有点……

问: 辩护的意味了!(葛笑)

答: 主观的想法跟耘读的效果常常是不一样的。有可能我所要表达的一些东西,阅读者并不认为其重要,反而读出一些我不曾想到或只是一闪而过的东西。这半年以来,从我收到的反馈来讲,有两个批评对我来说是非常有影响或者说是有用的。有一位法国学者给我写了一封信,她说:“海外研究中国问题的学者普遍认为,写一个包罗万象、百科全书式的中国思想史是没有可能的,虽然我们很佩服您的努力和这种百科全书式的格局。”第二个是一位台湾学者他锅我打了一个多钟头的电话,他说:“你导言中所说的那些话不错,但是你写作的内容做不到你导言中所说的,实际上你还是半新半旧。”他们讲了两个问题,即这样一种思想史的写法,一是有没有必要,二

是有没有可能。

其实我写这个思想史,花那么大力量,更多地是为了表明一种态度。与其说实现重写思想史,不如说表达重写思想史的愿望或姿态。这是我和我的一批朋友们的愿望。第一个要表达的愿望就是能不能回到个人的思想史写作。在整个20世纪,尤其是20世纪40年代以后,我们的思想史写作其实是在意识形态或是一种集体意识笼罩下的宏大叙事,它是由集体写作得来的。集体写作背后有种话语权力,它体现了整个社会意识形态的意志。不论是思想史还是哲学史(我不大喜欢"哲学史"这个词)都常常是集体写作的。它表现的是集体的意志,而不是个人的想法,是通过选择章节、评述、概念,从集体的、阶级的、集团的角度看过去的历史。我觉得非常厉害的是,由于权力的支持,它成为教科书的时候,就影响了一代又一代人。这个影响非同小可。为什么我在导言里有一节里专门讲教科书,有人说"(对教科书)你们太偏激"。其实我们心里是很悲凉的,我们过去也是被笼罩在教科书的框架里面,被教科书背后的意识形态所规训,我们也只有复述、复写那种集体的意见和语言。这是一个很悲哀的事情。教育背后是有权力,有一定的控制性,很多人就在教科书式的思想史叙述下一代又一代地接受了进步—落后、唯物—唯心、精华—糟粕这样的叙事框架,这种思路使许多人被笼罩而得不到解脱。这就使我产生了摆脱这种集体叙事,回到个人写作的愿望。那么,为什么要写这么一整部思想史呢?法国那个学者就说不可能。前几天我看鲍娜(Franklin L. Bauner)的《西方近代思想史》,还有休吉斯(H. Strart Hughes)的《意识与社会》,这两本都写得很精彩。在后一本书的开头,作者说,凡是研究思想史的人都对他所面对的宏大的、浩瀚的、复杂的材料而感到困惑,没有人能够作出条理清晰结构完整的总结。即使你要做,你也会遇到不同判断之间的冲突、以及各种学科

的不平衡知识所带来的写作上的困难。这很对,但我之所以花了这么大力气写这本思想史,重要的是表示一种个人写作的姿态,这种个人姿态在中国特殊的语境里面比在西方的语境里显得更重要。西方学者可以慢慢地做一些基础的个案研究,汇集起来做一个严肃客观的学术的历史。对他们来说,没有要改变集体叙述的紧迫性。而这种紧迫性我们是感觉得很清楚的。这是一个问题。

第二个问题就是所谓"新和旧"。有人说,你所说的新,就是一般知识、思想和信仰。于是有很多人批评说叙述这样的知识、思想与信仰的历史"不可能"。这种批评包含了两个方面,一个方面是最普通的,他们认为你要写的一般知识、思想与信仰,实际上就是"小传统",或者说你说的是"低层次的文化、思想",是民众的。我一直对这个说法感到非常烦恼。有一次王元化先生还无意中提到一个问题,我觉得从他那个角度讲是非常真诚而且有道理的。他说:你要把"思想史"的主线从精英的和经典的层面转到一般的和民众的层面,那么你是不是要写"民众思想史"? 而且你这种写法是不是要回到"人民,只有人民才是创造历史的动力这种立场上去"? 我觉得他的忧虑是有道理的,但我不能同意他的前提,也就是我好像真的是在写民众思想史。还有人说"你是不是在写小传统"? 台湾一个朋友说,"你提出了一般知识、思想与信仰的历史,但是你的书里主线没那么明确。我看你是半新半旧"。我觉得这是一个很大的误解。我正在为第二卷写一导言,《思想史的写法》,大概要写四五万字,讲清楚几个问题,其中也包括这个问题。

问:您的第二卷下限大概到什么地方?

答:1985 年左右吧。我所说的一般知识思想与信仰,指的是在一般的教育程度下,大家形成的一种类似于平均水准的基限。我有

两点考虑。首先,我的考虑是要改变过去哲学史和思想史运用大背景的写法。过去的思想史一般是政治经济怎么样,社会怎么样,然后一下子就决定了这个思想家怎么样。

问:于是单一的反映论就出来了。

答:对。决定论。我觉得从那么宏大的社会背景到这么具体的个人有条理的思想叙述之间,其实离得很远。

问:即使前者有着最终的决定作用,从前者到后者的过程也是很复杂、很曲折的。

答:对。我想更多地能影响制约一个人的思想和表达的是当时的教育水平,当时人的一般心境,以及当时一般人所能得到的知识的范围。我经常给我的学生讲一个例子。我说,假如你们能活 100 年,你们将会看到有人在 100 年后写 20 世纪 90 年代中国思想史,这个思想史一定和你亲身体会到的 90 年代是不一样的。因为当时的学者们在重新建构思想史的时候,用的有可能是中央文件、大报社论、精英著作和电视新闻联播的头条。于是,这个思想史是悬浮在生活最表层的。

问:您的意思是认为它不能反映当时的生活世界。

答:对,它和你所体会到的是不一样的。如果我来写呢,我更多用的可能是流行歌曲、地铁小报、电视里普遍的娱乐节目,也就是现在一般人看到的、听到的、阅读的。

问:畅销书?

答:对,畅销书。我常说如果你想了解北京人现在想什么,你去

看看地铁的报摊，流行的书摊。从这样的角度，你就能看到弥漫在社会上的普遍思想，精英思想其实就是在这样的思想基础上来的。它不是对这些思想的反思就是对这些思想的批评。比如说，有人在讨论人文精神。100年后如果有人写思想史，他一定会提起这场人文精神讨论。这种人文精神的焦虑来自哪里呢？就是在我们刚刚讲到的一般思想的基础上，有人觉得人文精神失落了。当然，我并不是只描述这一层，而是说这一层可以取代过去那种宏大浮泛的背景，成为一个更具体更实在可以看得见摸得着的思想史背景，给人一个比较真实的感觉。

第二个方法，关于用什么资料的问题。按照传统的写法，用精英著作、中央文件和主流传媒的报道，如新闻联播的头一、二、三条。但如果把眼光聚焦到一般知识、思想与信仰这一层，整个思想史文献会发生非常大的变化。它会使资料变得很生动，很丰富，而不是像过去的思想史那样，只是若干人的著作和文集拼合起来的。那种写法基本上是学案加史传。

问：您认为只有用这种方式才能真正把当时的生活世界反映出来，是不是？

答：讲出生活世界并不是我的目的。我是让它作一个当时的思想史的语境。

问：葛老师，您刚才谈到了思想史的写法，这个问题在您的导论里我想已经谈得很明白了。在这个基础上我想问几个问题。您的思想史基本上源于对已往思想史的反思和检讨。而重写思想史大体上有两种做法：一种是不改变原有的材料范围，而采取新的解释范式、新的理论架构。另外一种是拓宽材料范围，不仅仅局限于精英的

文献,而是把大众的甚至是器物方面的东西包括进去,我想您的写法大概属于后者。但是这样会不会引起一个有关思想史这一概念的内涵以及思想史研究范围的问题。换句话说,在您的重写当中,思想史、文化史、民俗史以及社会史它们之间的区分(如果有其必要的话)的大致界限何在? 当然,各个学科之间并非泾渭分明,但还是有其大致的界限。这种分野该如何界定?

答:我想你预设的一个前提是这些学科的分类是合理的。而我恰恰认为这些学科的分类不是永远合理的。它是历史地被建构起来的,而并不是一开始就是这样的。凭什么说这个就该史学史处理,那个就该文学史处理,这是我们的一个疑问。第二个疑问是,即使如此,我把材料范围拓得很宽,也可能有些问题已经涉及到社会史、科学史和文化史。尽管我也姑且承认你说的这些学科有其既有范围,我所做的也并不是越俎代庖。你所说的扩大的那一部分,主要反映在重建思想史的背景上,而并不是直接反映在我的写作主线上。第三,我一直不明白你所说的扩大的材料为什么要归为某一类。在过去,有些东西被归入思想史的范畴,一开始也没有认为它是合理或不合理的。其合理性是慢慢建构起来的。我有个朋友,台湾中研院史语所的陈弱水,最近写了一篇文章叫《杜甫的思想史研究》。过去杜甫都是归文学史研究,是不是他越俎代庖了呢? 其实不是的。当思想史需要写他的时候,他就是思想史的内容。我在写第二卷的时候,写了一章《地图作为思想史》,而过去地图要归地理学史。思想史涉及的面是非常广的。福柯在《知识考古学》里曾讲到思想史"分析各种文学副产品,历书年鉴、报纸评论、昙花一现的成功作品及无名无姓的作品",也是研究那些没有被以往思想史承认的东西的,不要先划地为牢,先归类。这可能和我的知识背景有关。我是学古文献的,古文献专业是从来不分文史哲的。

问：同样一个对象是可以从不同角度研究的。您上面所说的或许只是研究角度的转换。比如说杜甫可以从文学史研究，也可以从思想史甚至是政治史的角度来研究。但是，学科分类既然现在已经形成这样一个格局，还是有一定的合理性的。就您的这部思想史而言，您认为是改变了思想史的内涵呢，还是只是涉及到了不同的学科？

答：我明白你的意思。学科被建构起来，是有它一段时间的合理性的。在一段时间内，比较容易用一套思路、一套框架、一套语言处理它所面对的材料，能够有一个自圆其说的叙述。问题是，在这个学科被建构这么长时间以后，我们是不是还要按照原来学科分类所造成的固有框架来处理，如果仍像你说的，和原来的文献范围资料范围没有什么两样，只是观念变了来处理，这不是新范式，仍是旧范式。我不相信在叙述资料没有改变的情况下仅仅靠观念改变就可以真正重写，真正的重写意味着这个范式到那个范式的转化，也意味着学科本身的变化。当然这一点我做不到。我举个例子，我体会非常明显的是上古那段。那一段观念不管怎么变化写来也大体是那个样子。过去也有很多人试图改变上古思想史、上古文化史的写法，都不是特别有效。真正有效的是两个阶段，第一个阶段就是古史辨时代。古史辨时代的疑古派把大部分文献打掉了，只剩下一点儿。于是整个上古史就变化了。但同时恰恰这时甲骨卜辞不断被发掘被试读。于是有人又在废墟上重新建构上古史，这个时候古史叙述就发生一个大变化。从那时到现在又没有变化。但是到了 20 世纪 90 年代以后，确定又有可能变化了。这是因为现在的考古发掘成果足够多了。一方面观念渐渐不同，一方面得到的资料范围跟过去相比是很不一样了，所以我在给李学勤先生的一本书写的书评说，上古史可能是最先可以得到顺理成章地改写的一个领域。因为历史文

献的大量增加、考古材料的发掘,使我们能够首先就改变历史事实。历史事实不同了,整个历史过程就可以得到重写。同时,观念如果也发生了变化,重写就会成为现实。我有一个看法,也许是偏见吧,仅仅靠观念的变化而材料不变,真正意义上的重写是不大可能的。

问:不能实现真正的范式变革?

答:对,尤其是历史行业里面。

问:但我突然有个想法。从前的狭义的思想史,大陆的侯外庐先生用唯物史观写的思想史和海外思想史家,比如说钱穆先生吧,研究的对象基本上是那些人,所研究的文献也基本上没太大变化,他们所呈现出来的就是两种根本不同的范式。您怎么解释这种情况?

答:以侯外庐为代表的写法跟以钱穆为代表的写法,在我看来,在范式上的区别并不太大,只在于阐释的立场不同。比如说朱子,有人说理学杀人,有人说理学好得很,这两种说法在我看来都是一回事。陈来写过一篇关于《朱子家礼》的东西,我认为《朱子家礼》在思想史里面很重要,但是过去的思想史很少写,比如说家礼是如何把三礼所提供的概念、语言创造性转化为一种可以操作的、渗透到民俗、家规、乡约里可以执行的东西,又多少反过来制约人的行为。这个是不是也是理学或礼学?这方面尤其很少写。另外,我一直觉得宋明不需要写那么多。坦率地说,我自己决不会把宋明理学写那么长。一方面是我害怕,我写不了就偷工减料,另一方面,我没觉得它需要写那么长,我有自己的角度。

问:我想问一个思想史内部的问题。您在书中就思想史的延续和断裂谈了自己的看法。您讲到精英的思想往往"逸出常识之外,与

常轨的轨道脱节，常常是时间顺序和逻辑顺序无法确定其来源的突出性现象。”我读到这句的时候印象特别深。您说延续常常是实际存在于普遍生活中的知识和思想。这就涉及到如何理解延续的问题。我理解您所说的延续，变化了的东西您认为体现的不是延续。而我从我的知识立场出发认为“变而能合于一种韵律”才是延续。相同或本质上相同的传承或停留本质上并不是延续，精英正是秉承时代精神对传统做出符合时代并且能够引导时代的思想变革，从而在不断演变中实现了思想的延续，关于这个问题请您谈谈自己的看法。

答：这个问题我可能表述得不太清楚，我现在是想用一个新的词，我说的一般知识思想信仰的延续，我想改用一个“绵延”或类似的词。它是在缓慢的移动中的。这个我想是受到了年鉴学派“长时段”的影响。我的延续是这种意义的延续。其实我并没有把断裂和延续这两个词对立起来。“断裂也是一种延续”，“断裂”这个词被福柯一弄有点麻烦了。福柯一定要把连续性全都瓦解。因为他反对现代的宏大叙事，他一定要把它瓦解掉。

精英人物必然从当时一般教育来获取最基础的知识，这些知识成为将来产生经典思想最基本的背景。在这一点不可能一点都没有连续。他的天才的突发奇想般的构想表面上确实是断裂的，但在深层的知识背景里是连在一起的。这个问题我可能表述得不太好，所以第二卷里我一定要把它说清楚。

问：在您看来，以往的思想史基本上是思想家的思想史或是精英的思想史。您也指出，您所谓一般知识、思想和信仰又不等同于民间文化，而是介乎雅文化和俗文化、大传统和小传统之间的一种平均状态。如果雅俗文化或大小传统在其实际指涉上确有其意义的话，那么您所说的一般知识、思想和信仰与精英文化、世俗文化或者

说与大、小传统这三者的关联性何在?

答:你所说的雅文化,就是大传统;俗文化,就是小传统。这是人类学家的说法。这种说法在经验层次是容易区分开的。因为有不同的阶层、不同的表述方式,有不同的语码。有些人会认为实际上我所说的是一个不存在的东西,是一个我自己从各种文献中建构出来的平均线。可是,我相信在当时社会里面除了不用文字表述与传播的俗文化,还有一层一般水准的普通知识分子或普通文化人,这些人的平均知识水准就是这些精英的基础。我们过去的思想史缺少描述教育、传媒和一些技术性的问题。由于缺少对教育史的描述,这些精英的知识来源不清楚;缺乏对传播的研究,对当时一般知识分子所能接触到的知识水准也不清楚。我很想去描述这一层。这一部分资料会越来越多。

问:就是说您认为一般知识、思想和信仰有其实际指涉。

答:对。并不是凭空建构起来的。

问:那么它和俗文化的关联性如何呢?它是前两者的基础吗?还是……

答:它有可能是两者之间的中间地带。过去有一个很流行的看法:所谓民众文化是雅文化、士大夫知识分子文化的残余物,它们好像是被通俗化以后变成一个空洞的呆板的教条或口号,并变成了民众的生活文献。用鲁迅的话说,“民众总是用士大夫的思想去思想的。”像是水流向下似的。但我觉得,这个单向度是不对的,应该是互动关系。那么应该有一层是它们之间的纽带和环节。上层文化是通过什么途径到民间的呢?可能是仪式、乡间的演剧、说唱、通俗的善书等等,传播到民间。但是谁承担的呢?是乡村知识分子,没落的城

市文化人。反正总有这样一批人。这批人上上不了精英，下下不到民众。过去在农村，从我过去的生活经验来说，的确有这样一些人，我们叫他们为"乡秀才"。在城市里也有这样一批人。他们也读过一点书，从所受到的教育里面得到一些基础知识，这使他们一方面能够接受所谓经典，另一方面通过乡约、家规、演戏等转述约化或教条化把知识传播到民间。民间的愿望又通过他们反馈上去。我想过去仅仅分成大传统和小传统一定是有缺陷的。

问：*您是不是认为一般知识、思想和信仰是更根本的东西？*

答：是不是根本不敢说，但我觉得它是弥漫于社会中的基本思想，它是精英思想的基础，也是民众思想的本源。并且，在我个人的思想史写作中，我可能更多地集中在这儿，因为我要把它作为我的思想史的背景。

问：*如果确有一个实际指涉的一般知识、思想和信仰，那么它又是如何产生的？它的来源是什么？*

答：这就需要我们更多地研究当时的知识生产过程。比如说教育传播、印刷等等，举一个例子，我一直在思考一个小问题，打算把它写进第二卷。我找了敦煌所有的小类书。这种小类书很有趣，它是揣在身上的。因为是随身携带，所以有一种叫"随身宝"之类的东西。这种东西其实早就有，比如说"郭店楚简"的语丛一二三四，我怀疑为什么它那么短反而要扎三道绳子，(其他竹简)那么长只扎两道绳子。我估计是当时人把最精要的东西先抄好，随身携带以备使用的。在敦煌有很多小类书，这些书里把天地人等等所有的知识，都用非常简略的话概括出来。这些是不是当时人的常备知识？就像你们考大学要背一些教条。这些知识是经常要拿出来用的，用来解释面前的

世界。这些知识又是如何来的呢？可能是通过教学，比如说蒙学。类书和教材的内容实际上是当时人对知识的概括。这些知识就构成了思想的平台。这些知识又是从何而来的？可能是当时一些甚至是精英的人把最精华知识简约化得到的。说起来，中国人特别喜欢也是特别习惯于这种简约。马克思主义的道理千头万绪只有一句话：造反有理。反过来可以从“造反有理”解释出很多真正复杂深刻的学说，比如说革命合理性的学说，甚至哲学里面的否定之否定。又如“实践”很复杂，但毛主席用了一句话：要想知道梨子的滋味你就亲口去尝一尝。阅读的人就恍然大悟。

问：就哪一种更根本而言，您觉得不好在一般的知识、思想和信仰和精英、民俗三者之中做价值判断。但这三者之间的关系到底怎样仍是一个问题。刚才您谈到蒙学、一般的常规教育。我觉得似乎是先有经典的知识背景作依据，像四书五经、十三经，然后才把它们化约成可以向民间传播的东西。

答：我觉得这应该是互动的。约化的、通俗的东西和经典的、精英的东西是互动的。比如说《仪礼》最开始的时候也是非常普通的，好像乡约家规或仪式记载。

问：从发生学的意义上讲似乎是这样的。但一旦某个经典在确立其经典地位之后，比如说宋明时代，朱子确立四书五经的地位。虽然还是有互动，但从上向下和从下向上的力度还是不一样的。在那个历史环境之下，经典从上向下传播，形成一般知识、思想和信仰。

答：我们这一代人在写思想史的时候有一个心情，就是要改变过去，如果不强调这个，你的话就没有意义的。现在有时候要表达一个个人看法，确实需要对它做出强调。

问:如此说来,是不是可以说您强调的东西也并不一定是实际,而更多地是您意愿的表达?

答:什么叫"实际"?我其实很相信一点,历史是一种叙述,是一种不断的、有问题的、不断改变的叙述。

问:只是写的历史?

答:这种说法当然有后现代的嫌疑。实际上在某种意义上说我们真的是在叙述。当我非常强调个人写作时,我就更会强调它的叙述性。这是因为要改变过去思想史大背景的决定论,还是缺乏具体语境的缺点。这种做法不一定对,但我一定要强调它。有些人会反对它,尤其是搞历史的:搞来搞去,历史只剩下叙述了。

问:精英之所以为精英,就在于他往往自觉地吸收以往的精英思想。比如陈寅恪先生,他受到的教育和当时的平均教育肯定是不一样的。每个时代都有这样的人,他自觉地继承大传统,即使是在一定程度上吸收小传统,也是因为他觉得小传统会对大传统有所增益……

答:我想在教育方面这么自觉的人很少。我认识一些很精英的人,他们在年轻时受的教育也是很一般的。你可能把我划作学者之类。我们当时受的教育也一般得很。在六朝时代可能比较特殊,但是当贵族社会逐渐解体,在隋唐以后,那种普及教育考试制度和大规模的出版使大家早期受到的教育是相差不大的。这种普通教育对一个人影响是很大的。至于自觉地、理性地选择精英思想,恐怕要到很成熟之后了。

问:我们留意到,20世纪90年代以来在要求重写学术史、思想

史的呼声中,有许多学者是中文系的背景,您能否给我们解释一下这个现象?

答:这个问题其实很简单。有时候中文系很悲凉,很多时间里它自己没什么特别的批评理论,第一,文学研究在20世纪以来,相当大的一部分理论基础是史学,除了感悟式的阅读赏析外,中文系的主课是文学史,但在我看来,文学史不算文学,只能算历史学。第二,中国文学特别是现代文学的文学价值远不如其思想史价值,所以很容易转到思想史上来。第三,搞中文的思想比较活跃,中文系自己的精力有富裕,只好转到别的领域。于是形成"出位之思"。再说,也应该承认,中国的学术界始终有一个"说到思想(或政治)方罢休"的习惯,好像不挖出"思想根源"就不能"刺刀见红"或"一针见血",特别是文学界。20世纪80年代文学领域研究深化是各领域里最快的一种,在它的带动下,很多文学学者很容易越出自己的领域。还有一个客观原因是,搞文学的人会写文章,可读性强。

问:这样"出位之思"的现象如果多起来会不会产生什么问题?

答:问题我没想过;我想的是,学科之间的界限先把它捣乱恐怕还好一点,别限得那么死。我一惯主张搞文史哲的人不必只局限于自己专业,也可以搞一点别的。

[编者按] 葛先生1998年出版了《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),在海内外学界都引起较大反响。葛先生研究领域广泛,观点独到,本刊彭国翔、张凝、李春林一行三人于1999年伊始在清华大学国际汉学研究所采访了葛先生。(本文由张凝、李春林整理)

原书空白页

知识分子与中国镜像
——王岳川先生访谈录

被访者简介 / 王岳川 / 1955 年 9 月生于四川。1993 年以来为北京大学中文系教授、博士生导师，兼日本金泽大学客座教授、中国中外文艺理论学会副会长、中华全国美学会高校委员会秘书长、中国作家协会会员、中国文化书院研究员。主要学术著作有:《后现代主义文化研究》、《文艺现象学》、《艺术本体论》、《思·言·道》、《文化话语与意义踪迹》、《后殖民与新历史主义文论》、《现象学与解释学文论》、《二十世纪西方哲性诗学》、《目击道存:九十年代文化研究散论》、《中国镜像:九十年代文化研究》、《后现代后殖民主义在中国》、《本体反思与文化批评》、《全球化与中国文化》等。主编《二十世纪中国学术文化随笔》(六十卷)、《二十世纪西方文艺理论丛书》(九卷本)

对话人 / 张翔

问：据我所知您研究的重点是西方当代文艺理论。而这两年，您的相当一部分论述与20世纪90年代中国问题的清理相关。什么因素促成了您研究重心的转移？

答：在学术界，学科的分层、分类特别厉害。这与苏联模式或西方模式有一定的关系。分文史哲，文学又分成文学史、文学理论、文学批评，研究文学史的又分为先秦、两汉、魏晋、隋唐、宋元、明清、现代、当代。这种界限在很多时候是可以打破的。而就研究西方思想和西方文学理论来说，我并不想把西方作为研究的终极对象，而是仅仅作为切入中国问题的方法和语境。这是因为，20世纪的中国始终是被西方拖着走的，这体现在各个领域——不管是经济、政治、还是文化、意识形态，中国都与西方有着千丝万缕的联系。不了解这种拖着走的合力，就无法理解我们今天的基本状态。所以，对我而言，我不打算把西方作为研究的终极目标，而是致力于学术地基的清理和工作平台框架的建构。

研究20世纪90年代中国问题，有两个方面值得注意。一方面，在80年代我们还处于知识"求学"阶段，基本上是跟着前沿性学术走，90年代就比较自觉了，不仅知道跟着走跟着说，还知道如何"接着说"，并且反思自己的言述是否恰当；另一方面是，90年代是20世纪一个特殊的时期，在这10年间，中国后现代研究和后殖民研究一直很有影响力，其研究在这个世纪中带有范式转型的意味。毕竟中国已经不再仅仅处于从前现代到现代转型的过程中，而要面对现代性自身的诸种困惑，面对复杂的后殖民语境。在这个意义上，中国何

去何从的问题就有了与以往不同的背景。其中,不仅有政治、经济、文化的转向,还有人们心态的转向、后殖民语境的转向、以及个人学术的定位、定力和转向问题。惟此,我比较关注 90 年代。在清理了西方的知识背景以后,清理中国当代学术文化问题,这也是为 21 世纪自己的研究做一些基础性的工作。

问:*研究 90 年代中国文化,首先遭遇的一个诘问将是,当代文化史的研究是否算学问? 您如何看这个问题?*

答:这个问题确实有人提出过,他们认为当代无史,当代不可能写史。我不同意这种看法。这种认识挪用的是客观解释学的方法,认为古代的资料难找,因此特别有学问;当代的资料繁多,随时可以拿到,因此不算学问;其实,在后现代时期情况已经不同了。一个很大的转变就是,在前现代时期,经验先行,理论滞后,理论是经验的总结,总结必然在后。在现代时期,根据韦伯和西美尔的看法,经验与理论是并行交错的,有的时候可能是理论对经验纠偏,有时又可能是经验对理论纠偏,两者可以互补互动。在后现代时期,则要改写歌德的名言"理论是灰色的,而生命之树常青"——也许相反:"理论之树常青,而生活有时是灰色的"。信息社会瞬息万变,时空观念与康德时期已经不完全一样。人们观念的改变可以导致生活状态的改变,导致存在意义的转变。理论因此成了先行者,但危险就在于,它可能是空洞的,也可能是游戏状态的,甚至可能是误导状态的。尽管如此,理论具有先行意味的事实仍不能改变。所以在理论超前的状况下,当代史的写作必不再像过去那样,要在一个东西出现很长一段时间之后才来收集资料加以总结,而是恰好相反,要对当代的走向甚至是未来的走向先行提出、先行感受、先行体验,甚至先行判断。没有这一切先行判断的胆识和前瞻性,也就是海德格尔所说的"先

见”,我们对当代问题和未来走向将是盲视的,即使在自以为“洞见”的时候也有可能是“盲视”的。

问:您在分析学术史研究在当代风行一时的状况时,似乎认为这是文化保守主义的一种表现。那么,您在研究中国后现代主义研究状况的时候,定位与一般的学术史研究有什么区别?

答:我在分析的时候也不完全同意把学术史研究或者国学研究看作是文化保守主义的一种表现。在研究国学的时候也可能有非常激进、非常自由的思想,反之亦然。因此不在于研究哪一种学问,而在于怎么研究。我在《中国镜像》这本书里曾表述过这层意思。中国后现代主义研究的多种面相也说明了这一道理,研究对象并不能决定研究的内容,真正的决定者在于研究者的思想的超越性。我在即将出版的《后现代后殖民主义在中国》这本书中,对中国“后学”有详细的分梳。举个例子,青年学者和作家贺弈就将一些学者的后学研究视为披了另一张皮的保守主义,认为他们与主流意识形态合谋。从整体上说,我把后现代主义看作中国当代文化的一匹黑马、一个幽灵,我对其的评价是对半开,或者四六开——它在好的方面可以冲破僵化的意识形态,打破人们观念中一些保守的东西,但对它的虚无倾向要分别谈论。所以,在这一点上我需要澄清一下,我不认为学术史研究和后学研究就一定是保守主义的,要根据具体情况而定。

问:学术界对90年代的反思已经展开。现在坊间有多种90年代的文选面世。我发现编选者们都不约而同地将这段时期的重要言述视为知识界的内部事件。同时,人们在讨论一系列思想论争的时候,往往只是就知识分子内部的论述本身来讨论,而忽略了对90

年代中国本身问题的清理，因而使90年代文化研究缺乏一种富有历史感的问题意识，也缺乏在学术纷争中执客观立场的底蕴和思想力度。您在《中国镜像》中讨论的许多问题，都是您以往论述的重点。您自己也是90年代文化的重要参与者，您的一些思考，正与知识界的某些共同话题相关。您认为90年代中国知识界的热点话题，在多大程度上抓住了中国问题的核心，还有哪些重要问题遗留在人们的视野之外？

答：90年代的中国问题是全方位的、根本性的，不仅仅是一个文化研究的问题。文化问题在90年代面前显得非常脆弱和疲软。它是政治、经济、军事、跨国关系当中的中国定位的问题，这也是我把这本关于90年代文化研究的书取名为《中国镜像》的原因之一。与以前关起门来自说自话不同，90年代的中国必须加入国际大循环，不管是政治、经济还是文化。“镜像”一词借用拉康的说法，意指必须在“他者”面前才能真正认识“自我”。这个他者毫无疑问是西方。中国人可以从这个镜像中看出自己的过去、现在和未来的形象，不断反省自己，不断重写自我的历史。

我想尽可能全面地把握90年代中国文化研究的基本问题，但又不愿意把90年代文化研究做成材料堆积的年鉴而面面俱到。我强调“症候式阅读”，只是在我所把握的内容中拈出那些带有普遍性症候的问题，它们反映了表面之后更为深广的历史内容，甚至可能是巨大的胎动和裂变。同时，我强调90年代中动态性的一面。在分析中不以事件，而以其中活跃的要素和问题为中心，比如知识分子问题、信息时代的科技神话、激进与保守、后现代主义现象、诗人之死、先锋艺术、新历史与女性书写、大众传媒以及作者死亡之后的批评问题。

这些问题当然没有究尽90年代中国问题，还有一些问题没有谈

到或者讨论得很少，起码包括学术规范、公正与自由（更宽泛地说，还有下岗和贫困、政治领域中的非均衡问题等）、国学热、新儒家，以及中国是否要生产出一种新道统、新学统等问题。但我自己认为主要的问题基本上都涉及了。

这些问题的重中之重是后殖民语境中的中国问题，同时也是21世纪中国朝哪个方向发展、中国文化朝哪个方向走的问题。从这个基点看，像《马桥词典》和文学大师排位这些热点问题，相对来说比较个人化，则在我的讨论之外。当然，还有一些问题我也许没有注意到，因为个人总是有限的。我固执地认为，热点问题并不一定是核心问题。而且，发言者对身份问题必须有清醒的自我认识，文史哲知识分子并不是要对一切问题发言，而只能对关键问题发言。这样发言还必须透过自己的专业才行，不然的话，让牙科医生去做心脏手术，就是外行，就要出现悲剧。

问：*谈论90年代，无法回避新左派与自由主义之争。知识分子分化这一事件的影响将是长久的。您对这一场争论有什么评价？*

答：我在《中国镜像》这本书中对这个问题已经有相当详细的讨论。在这里，我只想从整体上对在争论中及其他方面所表现出来的当代中国知识分子的困境作一个简单的描述。知识分子的分裂有“经济”和“权力”两个方面的原因，当然这两者都是一种Power。想获取话语权的知识分子需要寻求自己的养父，一是西方基金会，二是中国本土的资金。无论是获得西方基金会的承诺，还是利用国内资源，比如大众传媒、书商，都是为了使自己富起来。这与中国知识分子的经济地位有关，人们要谋求最低限度的生活，没有中产阶级的从容。另一方面，一些知识分子徘徊于学术与政治之间。他们对权力的敏感远远超过对学术的敏感，往往身在学术，心在政治。这是无

奈而可悲的一件事。总有些知识分子希望成为新的中心、新的霸主。其中包含了很多私念，在谈论学术的时候，从笔底流露出来的，是面对权力的贪婪模样。这样，他们的心态很难平衡，评价事物当然也难以公允，虽然嘴里说出来的往往是另一番话。

问：在当代，诗的精神越来越稀缺，是否一个时代已经过去，是否这个时代只能是散文化的？

答：诗的精神不会过时，但全面阅读诗的时代已经过去。诗的精神不仅仅是诗歌长短句的形式，更指从更广泛的文体中，包括学术著作，流露出来的理想和精神气质。今天很多人读的写的都是消费性的文字、轻松的文字。编辑向学者约稿也喜欢往这个路子走。那种家园式的、终极追求式的、有着诗意的高迈和升华感的文章已经少见了。诗的精神消逝了，世界成了一个平面。形而上的"诗歌时代"过去之后是"小说时代"，人们通过小说营造了新的乌托邦。"散文时代"则进一步消解了诗歌的形而上和小说的虚构，把它们变成了一种现实，变成了对当下境遇的描述。散文在这个片面上承袭了诗意散落的碎片，整合了现代人的感伤，加上市场的炒卖，这是散文时代的景观。散文时代消失之后是一个无所不在的"传记时代"。基本倾向是作家们热衷于用半自传体写作，渴望写各种欲望。甚至是许多传记都将重新用新历史的形式改写历史，包括重新写秦桧、严嵩、周作人等。历史中的白脸与红脸也许将在这种新历史书写中角色互换。消失了诗意，即消失了尺度；消失了小说虚构，即消失了理想；消失了散文，即消失了一份闲适。对历史的书写成了翻案的新历史。这个时代急切需要有良知的批评家的加入，需要批评家新尺度的建立。否则，这个时代将变成一个尺度散漫的时代，一个私人传记和窥视欲成灾的时代。

问:我读了您在国外讲学时期写的先秦思想史方面的论文,感觉很有意思。这几年您的论述逐渐向中国问题倾斜,这是否是您在学术著述方法的宏图的初步展示?

答:首先要说的是,我没有“宏图”。20世纪七八十年代上大学的人“先天不足,后天失调”,没有任何称为宏图和狂傲的资本。当我看到有些知识分子的轻狂时,感到难受。不知道自己愚蠢的人应当是最愚蠢的,如果认识到自己的愚蠢和无知,那么这个人还有救。我们下一代知识分子不可能同鲁迅、冯友兰、汤用彤这些知识分子相比。他们这些人出经入史、中西贯通,而且有平正的治学态度和在知识面前的谦恭心态。所以他们的学术著作水分比较少,可信度高。他们当然也有一些问题,但不像现在的学人那么多。现在很多学者包括我自己的文章中也有很多废话,值得警惕和反省。

大致上说,在1985-2000年这15年间,我主要的工作是补西方这一课。如果缺了课不补是不行的。所以,补课是我们这一代人要清楚认识的事情。当代学术的普及性工作做得已经比较多了,而且产生了为数众多的研究者。可是,有几个人敢称自己是大师?他们的学术素养、人格魅力、眼光胸襟和组织才能、以及对未来世界的参与,都是要自己打上问号的。在当代,学术不再只是普及、再普及的事,而应该呼唤思想大师的出现。对70-80年代这一代人,我比较悲观。下一代怎么样,也不敢说。这是一个“小”师的时代,“大”师的出现看来是很难的,只有武侠小说家才敢称大师,当然是“虚构”的大师。

研究学问,古今中西都不可偏废。就正如现象学告诉我们,面对的物体有六个面,但我们大抵只能看到四个面,另外两个面是潜在的通过现象学还原在精神上整合出来的。这六个面是每一个做学问的人都不可回避的,绝不能说,我是做中国一代美学的,对西方可

以完全不了解。如果全不理解,那么我只问一个问题,为什么美学在18世纪才出现,而不在古希腊和中世纪出现,解决不了这个问题,就不能理解美学与“现代性”的关系——为什么在理性主义高涨时会出现“感性学”这门学科,因而对中国现代性(包括美学现代性)毫无理解。这种知其然而不知其所以然的学问当是“无本之学”。反过来,从现当代的新儒家可以看出,不管是注重孔孟的牟宗三、唐君毅,还是注重荀子的李泽厚,今天遭遇到的问题都存在面对西方的中国语境问题,这无疑与先秦的资源紧密相关。这促使我必须要回到中国思想的源头。当然,我知道自己没有更多的时间和精力把整个中国学术史都打通,所以找了一个比较对胃口的方法,那就是“抓两头,带中间”的策略。两头是先秦的思想史源头和20世纪的学术史流变。我关心的是,中国文化最早出现的那些问题经过了两千年的演变以后,出现了什么新的问题。或者,反过来问也一样,今天出现的新问题,是否在历史上曾经出现过,是否是老问题的新说。这就是我为什么转向中国问题研究的原因。近期我关于老子和孔子的文章只是将要完成的《中国哲性诗学》一书的两章。这本书仅仅是我对中国文化问题研究的一种尝试。我把自己在45岁之前所有的阅读和写作都称作练笔。练笔的过程即将结束。接下来,我将真正坐下来,冷静几年,沉潜下去,更深地思考问题,然后再确定新的方向去写作。生命在飘逝,时光难再,已不允许自己浪费时光了。

问:我还注意到,您在《二十世纪西方哲性诗学》之后,正计划写《中国哲性诗学》,我想,这反映了您一贯的文化抱负,即在日渐平面化的当代文化氛围中,通过梳理历史,勾勒出根本问题,追寻构建新的文化意识的思想资源,从而在边缘守护精神的家园。同时,我也发现您的论述有着很强的理想色彩,那么,您如何看待您的理想获得

落实的前景和途径?

答:我的自我定位确实是边缘知识分子,边缘知识分子守护的是被世俗淘汰剩下的家园或者理想。希望它们在某一天还有可能重新被认识被珍视。

在我看来,单纯地反传统、反历史总有些可笑。传统,不管你是反还是不反,相当一部分已经成为经典。简单地否认它,前提是承认它们是经典。所以,20世纪人们面临的问题不是在批传统、批经典中使自己成为经典,而恰好是决裂历史(审父)与选择新路(审己)的双重困惑。你跟什么决裂,决裂之后又选择了什么,这是很多人在20世纪找不到位置或者失语的原因。我认为21世纪的痛苦将是"试验的痛苦"。在经典之外我们要建立自己的合法性,我们必须找到历史的缝隙,并将自己的心性智慧的思考铸成我们的历史。然而,周遭的一切都变成了偶然的、机遇的,赌博式的心态成为潜意识的甚至被怂恿的,一切都成为不确定中的试验,同时又得承担选择的后果——也许萨特已经先行地告诉我们这一道理。这种在偶然中承担后果的成功率又是非常低的。长年累月众多的文人写了多而又多的书,真正能够留下来的少之又少。历史的淘汰率是非常高的。边缘知识分子在这种时代只能选择"在守成中创新"。看起来他们是在边缘,但今日的边缘可能是明日的新的"可能性中心"。这种所谓的中心只是一种可能性,是瞬间的"不断被替代的中心"而已。

问:我还记得几年前,大概是1995年吧,您在《山花》这本杂志上曾写过一段有关新世纪的感言。好像比较乐观。几年过去了,您的想法是什么呢?

答:我还是持审慎的乐观态度。如果所有的人文知识分子都不再乐观,那么这个世界将成为思想的真正暗夜。思想者就是这凡俗

生活中的思想萤火虫,是宇宙沉沉幽暗中的极光。它不可能是熊熊大火,只有尊崇斗争的才会导致大火。知识分子是萤火虫的微光,在暗夜中提供一丝光明而使思想得以传递播撒。还有一个作用就是,在社会这个庞大的肌体中充当一种微量元素,维系大脑、心脏和整个肌体的运行。他们承接历史面对世纪的未来是低调而沉稳的,不是趾高气扬充满权力欲的。只有知识群体具备这样的知识状态,我对新世纪前景才具有了某种“审慎的乐观”。

原书空白页

学术史·学术转型·北京大学
——访陈平原教授

被访者简介 / 陈平原 / 1954 年生于广东潮州。1984 年硕士毕业于中山大学中文系。1987 年博士毕业于北京大学中文系。毕业后留校做讲师,1990 年提为北大中文系副教授,从 1992 年至今为北京大学中文系教授,博士生导师。现为北京大学中文系中国现代文学教研室主任。主要学术著作为《北大精神及其他》、《文学史的形成与建构》、《触摸历史——五四人物与现代中国》、《中国现代学术之建立》、《中华文化通志·散文小说志》、《老北大的故事》、《陈平原自选集》、《陈平原小说史论集》(三卷)、《学者的人间情怀》、《小说史:理论与实践》、《千古文人侠客梦——武侠小说类型研究》、《二十世纪中国小说史》、《中国小说叙事模式的转变》、《二十世纪中国文学三人谈》(与黄子平、钱理群合作)、《在东西文化碰撞中》。发表论文二百余篇。

对话人 / 王枫 / 毛佩洁

问:陈先生,您已将您的小说史研究方面的成果汇编成三卷本的《陈平原小说史论集》出版,请您简单谈一下您在小说史研究方面的主要思路及研究成果好吗?

答:大致说来,我的小说史论集里体现了三种研究思路:一是从叙事学角度探讨小说的转变,如《中国小说叙事模式的转变》;一是试图寻找一种文学史的研究与写作模型,如《二十世纪中国小说史》第一卷;还有是小说类型研究及探讨古今关系,如《千古文人侠客梦》和《小说史:理论与实践》。总之,我希望借助小说史打通古代和现代,借助类型研究打通文学与文化、历史。古今与文史的沟通大致是我前面十年的主要研究思路。

问:您的小说史论集的出版,是否意味着您在这一领域计划已经完成,带有阵地转移的意味?因为我们知道,今年您有好几种学术史方面的专著即将出版。

答:只是告一个段落。我做研究有一个思路,就是我认为长期在一个领域内从事一种工作,往往以后很难跳出原来的圈子,上一个台阶。所以我的研究过一段时间,如果感到我的思路到了极限,我就会转移阵地;我还会回来,但我要找到另外一个切入的姿态或者有更大的"野心"才回来,而这时已不是原来的"我"了。我的"野心"是"发凡起例",即建立研究模式,很多工作都是到了一定的层次就会平

面展开,这时我就离开这个领域,我会借助另一个领域的研究给自己寻找新的方法和视角。我现在的研究计划中还有关于小说史的问题,比如我一直在做鲁迅的《中国小说史略》的笺注工作,我希望借助鲁迅来理解中国百年小说史的研究,其后隐藏着我对小说史研究的整体思考。当我"回来"时我可能会从这个方面入手。

问:近几年来,您已发表了一系列学术史方面的论文,已出版的《陈平原自选集》中就收入了好几篇,能谈谈您是怎样介入这一领域的吗?

答:我的自选集是前几年就编好的,序言《四十而惑》也是当时所写,由于一些具体原因未能出版,直到最近才出来。1994 年我 40 岁,也正好是在北大的第 10 年,编这本书无非是给自己留个纪念。书中所选的文章并不一定是自己最满意的成果,但是覆盖了我的几个研究领域,可以显示出我的学术兴趣的变化。

学术史是我很早就关注的问题,我的小说史研究就有偏于文化学的一面。但我更看重的是一种学术史眼光,每个学者都有自己的学术眼光和判断,因为当他进入一个研究课题时都要首先清理前代人的成果或问题,然后才有自己的定位,这种清理本身就是学术史的思考。我曾在《学术史研究随想》中说过,每个成熟的学者都会讨论学术史问题,只不过是自觉或不自觉、专业或不专业的区别,每个做学问的人都必须有起码的学术史的眼光。20 世纪 80 年代我自己的研究已逐渐显示了这种思路,到了 90 年代《学人》的创办,我们开始有意识地从事学术史的研究和整理工作。在学术转型期有意识地把它作为一个话题来提出,这包含了我们对 80 年代学术的反思和对 90 年代学术的期待。而且,就我个人的学术兴趣而言,我也不愿意局限于"纯粹"的文学研究范围内,我本人对文化史、思想史很感兴

趣，很自然地会走到学术史研究的路子上来。

问：近几年您以中国现代学术的建立作为您的研究课题，可否谈一下您的学术史研究大体上的治学思路是怎样的？

答：当初我跟王瑶先生读博士时，曾与先生谈及今后的设想：一是要走出现代文学，二是要走出“纯粹”的文学研究。王先生为大家所熟知的是现代文学研究，但他的真正兴趣恐怕还在魏晋文学、中国古代文学。40年代王先生的主要研究领域在古代文学，有《中古文学史论》这样的名著，尽管名气不如后来的《中国新文学史稿》大，但学术水平其实远高于后者。在现代文学研究领域，从50年代的《论鲁迅作品与中国古典文学的历史联系》到80年代的《〈故事新编〉散论》，都是只有先生才能写出的大文章，这得益于他兼通古今的文学修养。先生晚年主持了近百年中国学者的文学研究这一项目，尽管先生最终没有看到这一著作的完成，但课题组同仁还是写出了各自的章节并结集出版，即《中国文学研究现代化进程》。先生晚年之所以对这一课题情有独钟，在于他希望通过认真研究这百年来的学术实践，可以为今人提供一些值得借鉴和行之有效的治学方法，显然先生认为在当前是需要进行一番“辨章学术，考镜源流”的工作的。先生的这种治学思路与学术眼光对我很有影响。

我自己做学问的思路，是“以小见大”。我不习惯像现在有些人研究学术史，总是先有一个20世纪的大概念，再去找几个特征这种方法，我谈学术史是以章太炎、胡适为中心，从晚清和五四两个时段来讨论现代学术的建立。我研究的路子是以问题为中心，从个案中发现一些有意思的问题，从魏晋风度与私学的角度讨论学术制度问题，从魏晋风度和六朝文章切入文学史如何介入当下的文化建设问题。我认为做研究要有一种“问题意识”，才能充分开掘课题，不从问

题出发的研究,很容易陷入一般化。《中国现代学术之建立》一书我从1991年开始动笔,到1997年方完成,当然这中间还插入了其他书的写作。这本书体现了我的学术思路,我研究学术史一半为课题,一半也是为了自己,因为在研究过程中培养了我的学术眼光,扩大了我的学术眼界。

问:*您即将出版的《中国现代学术之建立》一书中以章太炎、胡适为中心讨论中国传统学术到现代的转型,这种写作方式似乎与以往这方面的著作不太一样,您为什么要选择这两个人?*

答:我不想做成教科书式的通论性质的著作,那种"全面"只不过是整理已有的知识和成果,我相信真正精深的研究是建立在个案研究的基础上的。章太炎、胡适无疑属于两代人,现代学术建立的基础是由晚清和五四两代学者共同构成的。他们之间有精神上的联系,也有学术的传承关系,而他们之间的区别也是很明显的,这种差异在某种程度上代表了学术转型期"承上"与"启下"的两代学者之间的隔阂。同样重要的是,"旧的"章太炎与"新的"胡适之只是问题的一方面,章太炎对新知识的吸收和胡适对传统文化的探讨都是必须予以极大关注的。章太炎与胡适各有家法,但并非水火不相容,他们之间经学、子学方法之争以及章太炎对官学私学的思考都传递着新旧知识谱系碰撞、交融的痕迹。在我的小说史研究中,比如《中国小说叙事模式的转变》,我注意的也是新旧小说之间的微妙的关联和转换,我觉得历史中的这种信息更有意味。我不太欣赏"分而攻之"的办法,因为那会掩盖掉许多问题。

问:*学术史作为一个话题是从20世纪90年代开始提出的,现在的学术史研究已形成了一个不小的群体,您觉得这种"研究热"背后*

是否潜藏着某种问题?

答:近来有好几个出版社希望我写中国现代学术史之类的专著,我都拒绝了。现在的知识谱系太庞大了,我只熟悉其中的一小部分,就是在文学领域我的所知也还有限,更不用说别的领域了,我觉得这类研究超出了我的能力。晚清以前的学者且未必有办法驾驭这么大的领域,在学科分类越来越明晰、知识生产速度越来越快的20世纪,恐怕很难有人真正有能力去进行这个工作。如果在不熟悉的专题研究领域内我们无法与这个领域最好的学者进行平等对话,如果只是引用别人的研究成果,那不是做学术研究,而是做资料汇编。学术史研究的好处在于能使人具有好的学术史眼光,但也有可能误导人,使人养成眼高手低的习惯:把两千年的学者放在笔下纵横调遣而获得一种虚假的"制高点",却对具体的研究甘苦没有体会。所以我对未从事具体的专题研究而直接进入学术史研究,或者"通史"性质的学术著作的写作方式,都不大赞成。我倾向于"业余"的学术史研究,在对研究专题有一定把握后再做学术史研究,也就是我说的做研究一定要从具体问题出发。

问:学术史的研究不像其他学术领域的研究那样是一个延续的过程,而是有许多中断。学术史研究成为热点大体都是在学术转型的时期,比如清初黄宗羲的《明儒学案》、乾嘉末期江藩的《国朝汉学师承记》、民国时梁启超的《清代学术概论》、钱穆的《中国近三百年学术史》等等。20世纪50年代以来虽有学者从事这方面的工作,但大多偏于文献学方面;而到了20世纪90年代,一批中青年学者介入学术史领域,这是否意味着又一个学术转型的到来呢?

答:你的概括很有意思。20世纪90年代学术史研究的勃兴,有对80年代中国学术"失范"纠编的意图,80年代学风的"浮躁"和"空

疏”是由于旧规范的失落和新规范的尚未形成。就学术发展的规律而言,原有的学术范型在常态下发展到一定阶段,往往会出现危机,这时就需要调整,需要寻找新的学术典范,这种学术的自我整合是顺理成章的。就我个人而言,学术史研究既是学术追求,更是自我训练。扩大到整个学界,不管自觉不自觉,也都有这种意味。80、90年代的嬗变只是一个小的学术转型,至于是否现在正酝酿着一个世纪的学术大转型,我不敢预言。

问:您关注20世纪初的学术转型是否也基于某种现实背景?

答:那是自然的。历史研究的着眼点在过去,但关怀的却是现在,对现实的判断、对未来的预见其实都隐藏在你对历史叙述的背后。谁也无法对未来下命令,但可以总结过去。前几年在一次访谈中,我谈到我们这一代学者应该为这个世纪的学术做总结,这引起了很多议论,实际上总结前代的学术成果、得失,是每一个学者的权利和责任,这是往前走的必要步骤。

问:您的《老北大的故事》涉及到教育史的问题吗?

答:与教育史专家的研究不同,我这本书本质上属于学术史研究。上个学期我讲授的“中国现代学术史专题研究”这门课程,也是力图以大学为中心讨论现代学术的建设。现代高校的建立对知识谱系的重构起了决定性的作用,而且大学是学术、思想、教育统一的场所,这是我关注这一课题的主要原因,当然我是以北京大学作为个案来研究的。

问:为什么选择北大?

答:首先是方便,这很容易理解,我工作在北大,图书馆、档案资

料、前辈都在周围,这一条件是得天独厚的。其次是由于北大在中国文化史上的地位,它对中国教育、学术的贡献是有目共睹的,而且北大在中国现代政治中的地位也是其他大学无法企及的。从“一叶知秋”的角度来看,没有比北大更合适的研究对象了。《老北大的故事》的写作有一部分也是因为我对目前套用中国革命史、政治史的框架来写作校史的方式不太满意。我希望校史应该是一个大学发展的历史,所以我关注的校史,既有史料、档案,也有回忆录、新闻报告,甚至还包括轶闻、传说、文学作品中的北大,等等,所以我称之为“老北大的故事”。我希望能以“故事”来补充已有校史的不足,在真真假假、虚虚实实中了解北大,标示出一种真正的“北大精神”,同时针对目前的大学教育提出我理想的一种大学教育精神。

问:《老北大的故事》看书名不像是学术专著,而有关章节居然能在《读书》上发表,这真是件有意思的事。您曾提到两支笔,一支写学术专著,一支写小品散文,这次是不是合成了一支?

答:我原来把严谨的学术专著与洒脱的学术小品作为两种文体、两种思维方式和生活态度而加以区分,因此我有了两套不同的笔墨。在《老北大的故事》里,我确实是尝试着把学术文体和小品文体融而合之,当然首先是研究对象与研究角度提供了这种融合的可能性。可能你们已经在《读书》上看到了部分章节,我这本书大体是从各个细节的考证出发,引出对高校制度的建立和变迁的思考。话说得大一点,我希望义理、考据、辞章兼而有之,同时也希望这本书有较强的可读性。

问:这本书的出版刚好赶上了北大的百年校庆,是凑巧还是有意的?

答:两者兼有吧。这本书很早就是有学术计划的一部分,另外我也有意借北大的百年校庆审视百年中国教育制度的变迁,我的很多思考都是从"百年"这个角度出发的。就感情上说,我也希望在我的学术生涯中有与北京大学直接相关的东西。当然,赶在校庆百周年出版也有出版社方面的原因,我自然很理解也很愿意赶这个巧。这本书是我所有著作中出版的运作周期最短的,从交稿到出片仅两个月。

问:这几年您在北大开设了一系列有关中国学术史的选修课,如"中国文学研究百年"、"章太炎思想研究"、"现代学术史专题"等等,在北大学生中引起较大反响,能谈谈您设计课程的有关想法吗?

答:我从1991年开始陆陆续续地开课讲授现代中国学术史,每一次的侧重点、讲授方式都有所不同。学术史并不是一门学科,但可以通过研究它来了解历史,达到自我训练的目的。我做学术史研究是希望通过理解前人的研究思路来找到自己的研究方向,调整自己的学术思路。另一方面,我希望用一些具体的文体研究来理解学术传统,并寻找新的立足点。像鲁迅的《中国小说史略》、周作人的《中国新文学的源流》、章太炎的《国故论衡》,我都带领学生一起读,一起思考学术史问题及自身研究的问题。我觉得自己这个课程设计还不错,起码引起一些同学对于这方面的兴趣。

原书空白页

汉学:入乎其内,出乎其外

——刘东教授访谈录

被访者简介 / 刘东 / 1955 年生于江苏徐州,1990 年毕业于中国社会科学院研究生院,现任职于北京大学比较文学与比较文化研究所。著有《西方的丑学》、《浮世绘》、《刘东自选集》、《理论与心智》等,译有《马克斯·韦伯》、《维特根斯坦哲学导论》、《卢梭·康德·歌德》、《蒙元入侵前夜的中国日常生活》等,编有《海外中国研究丛书》、《人文与社会译丛》、《中国学术》等。

对话人 / 孙尚扬

问：众所周知，您是影响很大的《海外中国研究丛书》的主编。该丛书是在国内最早致力于关注海外中国研究成果并进行系统引进的项目之一。在此，希望您能对海外中国研究的大致进展和国内目前的引进情况向我们作一简要介绍。

答：对此我真有点回答腻味了，走到哪里都听到类似的问题。其实《海外中国研究丛书》，不管别人是否看重它，却只是我无意间的"私生子"，养活它几乎要拼尽全力。你要知道，最早动议创办它的时候，学术界的生存环境是完全不同的。首先，从外在的条件来看，当时我们有林林总总的翻译丛书，特别是大家下力最多的《文化：中国与世界》，它们加在一起构成了广谱的覆盖面，至少在人文研究领域是如此。在那种情况下来介绍汉学，根本就没想到它会"一枝独秀"，充其量也只是必要的补充。可惜自 90 年代以来，多数译丛要么销声匿迹，要么苟延残喘，反使汉学一时成了"显学"，甚至使我这个总其事者，也需要"合法化"自己的工作了，这本身就反衬出了学界的某种缺憾。其次，从内在的条件来看，当时我们也拥有更多的道友，我还是被他们驾上虎背的，大家曾经希望精诚合作，共同把一件公益事业做好。可惜生存环境骤然恶变，多数同行出国的出国，下海的下海，给我使了个"上楼抽梯"之计，弄得它越来越需要个人苦撑，不仅耗力之大出乎预料，还使我显得简直就以此为业，这是很狼狈很可笑的事。

我告诉你这些背景情况，并不是为了替自己摆功，而是想推卸

一点责任，仿佛作为这套书的主编，就非得亦步亦趋该领域的发展不可。其他西方小国的汉学领域，或许还比较容易历数，但是以美国的综合国力之强，它在中国研究领域的从业者之多，又把学术分野逼得这样细这样广，不光外人经不起这样的求全责备，就连他们自己恐怕也不敢妄言。去年我在亚里桑那州立大学讲演，有名的《历史学家》杂志的主编就告诉我，魏斐德教授曾向他抱怨过，以前自己还能把握住本学科的进展，现在却只有“望洋兴叹”的份儿了。考虑到魏斐德那种执牛耳的地位，以及他本人敬业用功的程度，你就完全可以体谅，我会何等愧对你所提出的问题了。尽管我的确使了大劲去挑书，但我从来未敢生出野心，要像纪晓岚主持《四库总目》时那样，把人家的既有成果通读一遍。那样的话，不像是我要把别人尽入彀中，倒显得别人在请我入瓮了。

干脆我再给你念一段话，加深你在这方面的印象。近来我为了其他公干，想了解一下咱们留学生的修业情况，他们可以算作汉学家的后备队吧。有封回信是这样讲的：“我只知道部分学历史的人，他们的研究领域大致是：近代华北农村、近代四川社会、民国民族私有经济、民国教育科研、中国近代史学、明清江南小城镇、民国后期中美经济关系、朝鲜战争时中美关系、越战时中美苏关系、共产党中国与非洲关系、民国时期中美科技合作、近代留学生、清代西南地区政策、延安时期共产党外交路线、近代上海民间社会、唐代城市经济文化、宋代妇女、近代妇女，等等。”你想想看，这还只是“部分学历史的人”，还不是全体选修历史的留学生，更不是历史系的全部学生，也不包括他们各自的导师，尤其不包括其他种种系科的大量师生……所以认真计较起来，不管是我这套翻译系列，还是其他零星出版的译著，都只能尽量选择阅读面广、引用率高的代表作品，来扩充汉语世界的视野，让国人略窥这个知识领域，了解到还有这样的交流对手。

而真正比较正常的状态,倒需要列位撇开翻译的拐杖,从各自的学术专攻出发,去直接阅读汉学的第一手著作。事实上,大量的细部专题研究,是不可能也不需要翻译的。所以,汉学这个知识领域的存在,毋宁说是提醒了这样的治学准备:即使只打算研究母国文化,也必须占有大量的外文资料,否则视界和心胸就难免偏狭,就无法站到前沿寻求真正的创新。

问:随着西学引入的不断深化,海外有关中国文化研究的方法、成果对国内的研究产生了相当的影响。在中青年学者中,这种影响似乎已超出了“它山之石”的作用。这背后是否有一个话语霸权的问题呢?如果存在这样一种西方研究的强势背景,我们应当如何正确对待它呢?

答:你说的负面效应的确存在。引进汉学成果的原初目的,理应是松动大家的死板脑筋,我早在《不通家法》中就提示过这一点。但由于独立思考尚未蔚成风气,所以某些头脑又被新的教条束缚住了,以为学不像别人就算不得真学问,没来由地反而磨损了自家的优势,真是“尽信书不如无书”!不过,你这个问题似乎又给我设了个陷阱——我也是“始作俑者其无后乎”,无意间参赞了别人的文化渗透,对此就有必要略加分梳。

必须清醒地意识到,别人的话语霸权并不是什么新东西,而是久已存在的客观事实,即使忽略那些书呆子不计,情况也不会有根本的改观。摆在手边的例证是:前辈学者曾不遗余力地寻找过“资本主义萌芽”,尽管对中国文化稍有了解的人都明白,这种“萌芽”在古代社会其实永远都长不大,因为它在原有语境中的涵义迥然不同;新锐学者则又受“内部方法论”的影响,强做解人地要“在中国发现历史”,特别是发现古代中国的现代化指向——这不过是所谓旧瓶装

新酒罢了！能说这些笨伯只会拾人牙慧么？恐怕没那么简单。如果看得深入一些，在这种“邯郸学步”的背后，隐藏着种种难以释解的焦虑：究竟该从普遍主义还是特殊主义来理解世界文明的运势？当今天下强势文明和弱势文明的分化又是怎样形成的……只要我们落后的国势没有根本改观，只要社会达尔文主义式的国际竞争环境没有改变，很多人就会油然生出“急起直追”的问题意识，包括在学术研究方法上的求新求变。

另外，我说别人的话语霸权乃是久已存在的事实，还包括这样一层意思：在当今世界的知识生产中，不管是“一声炮响”送来的，还是借“改革开放”引进的，真正具有创新意义的方法论革命，都无一例外地舶来于强势文明，这种积重难返的被动局面，便想改变也绝非一朝一夕之功。我在其他地方说过：仅仅适用于一种现象的理论，就根本不能被称作“理论”；就此意义而言，任何理论创新都有天然的辐射性，也就是说，在此后的知识增长过程中，它总会被合法地试用于其他经验。由此你就足以领会到，只有重视理论创新富于思考活力的文明，才可能对别人显出话语的霸权。那么再让我们反躬自问，长期以来国人果真表现出过理论创新的勇气和才能吗？这样一来，我们就开敞了中国知识界的一个紧迫问题：这个问题不解决，我们就只能自怨自艾，而这个问题解决了，别人的霸权也就迎刃而解了。

正因为这样，奉劝大家千万不要因为理论的误用，就马上跳到另一极，轻视甚至厌恶理论思维本身。当然既要替自己的母国负责，一看别人竟这般“主题先行”地误解中国，总会多少感到抵触和愤慨。比如我前年在美国访问时，就跟汉学家邓尔麟教授过了一招，话已经讲得相当不客气了：“即使某些韦伯主义者表面上声称过，要‘在中国发现历史’，但支持他们筛选和组织史料的基本框架，仍属于构成当今西方社会的主要前提和要素，所以这类在其他社会中勉强勾勒

'现代化倾向'的知识生产活动，本质上仍跳不开'东方主义'的话语体系。更糟的是，由于这些作者把韦伯理解得跟自己一样简单，或者跟帕森斯(Parsons)一样简单，所以一旦他们在其他社会里，居然也照样'发现'了不可逆的合理化进程，就有意无意地合法化了自己所属的社会。这种在其他文明的水面上阅读自己倒影的纳西赛斯(Narcissus)情结，既使中国历史失去了本有的丰富性，也使西方自身短缺了多元文化因素的刺激。"可话说回来，现在针对你发问时的潜意识，却必须强调事情的另一面：对所谓"话语—权力"这套理论，也要提防"尽信书不如无书"，以免在一种"洋排外主义"的心态下，拒斥多元文化的精神营养，那其实正是中国文化"其命惟新"的契机。

问：数年前，您和旅美学者甘阳、崔之元等人有过一场在学界颇有影响的争论。在那场争论中，您的立论或者说强调的重点在于中国历史的语境中，而非简单地以西学的范式和叙述对中国问题作"隔岸观火"式的研究。当然，这种要求与您对海外中国研究的重视及大规模引进并不一定构成矛盾。在某种意义上反而可以相互取益，相资为用。但在实际的研究和思考过程中，如何才能得其"中道"，既充分地消化吸收海外的研究成果，又能对中国社会与文化的诸问题有深刻的体知，而不流于"洋泾浜"，请您谈一谈您的想法。

答：首先得澄清一下：那篇文章的题目是《警惕人为的洋泾浜学风》，而不是"拒斥天然的洋泾浜现象"。在文明激烈冲突的紧要关口，洋泾浜语言既是不可避免的，又是富有功效的，它反映了跨文明的初步传播，也标示着进一步理解的诚意。但反过来说，如果某些文化产品的主要局限，并不是由于缺乏对于母文化的天然直觉，而竟是为了向外在的理论语境负责，在恣意曲解作者本不可能缺少的基本经验，那就是我所讲的"人为的洋泾浜学风"了。令人遗憾的是，由

于《二十一世纪》杂志的发行局限,也由于它在编排上的可怕缺失,我的上述区分并未受到应有的关注,反使别人对我的主张产生了误解。所以我现在不得不打开电脑重念一段:“面对着这股偏离了‘援西入中’之正途且又败坏了其声誉的有害逆流,我们就不得不正襟危坐地清理一番,看看哪些作品只是流露出了无意间的误解,属于不期然而然的‘洋泾浜现象’,而哪些作品却竟反映出了成心的作伪,表现出了人为的‘洋泾浜学风’——或者换个更形象点儿的说法,看看哪些作者只是苦于讲不好中文才带上了外国口音,本身并无表演的成分,而哪些作者却只不过是拿着洋腔洋调来说自己的母语,故意去追求剧场效果?”

当然,学理的争论只要不弄成意气之争,到头来总会有助于彼此的接近,也就有助于逼近你所讲的那个“中道”。正是为了这个目标,我既希望那些朋友不要在意我那些稍嫌激烈的诛心之论,更是从未嫉恨过他们更加尖刻的反唇相讥。有人曾经说过,所谓“良性互动”的提法其实是“同义语反复”,因为只要能够构成互动,那么最终结果从来都是良性的,对此我很愿意引为知言。自打我那篇文章发表之后,我连续三次造访过美国,接触了跟我发生过争论的朋友,其间既有互不相让的交锋,又有低首下心的恳谈,有的还“不打不相识”地成了知交。当然,我本人的基本立场没有变化,但毕竟对不同的问题意识有了更同情的了解,正像我也没有奢望一席话说服别人,但毕竟也向他们敲了一阵难忘的警钟。国内学术界有一种不太好的习惯,那就是不能正确地看待“打笔仗”,既太过计较它的短期对垒,又太过忽略它的长远融合,把任何正常的争辩都弄成了“风过耳”的传闻,而不是补偏救弊的必要猛剂。实际上,你只要愿意“细读”或“深层阅读”我那篇文章,那就不难发现,其中所表达的真正焦虑是:如何弥补那些朋友在治学可能性和现实性之间的落差,因为他们的

学术准备原本相当好,不仅对中国经验的直觉远非汉学家可比,就连对西方理论的把握也已有过之而无不及,所以,他们本来是可能大大促进汉语学术世界的。

说到这一点,我又得澄清你的一个说法——“隔岸观火”。我不赞成用这种模糊不清的修辞,来笼统概括“援西入中”的治学过程。这里牵涉到所谓“内外方法论之争”的问题,而我本人一向认为,无论说研究只能来自某生活共同体的“内部”还是“外部”,都是明显荒谬的粗陋之见。正因为这样,最近我在《十年甘苦寸心知》中,才写下了这样一段话:“即使在‘中国学’这个有限的经验领域,也应当主动鼓励、而不是消极泯灭精神样态的无限多样性。如果有人至今仍坚持认为,汉学家只是在帮助我们提出和解决问题,那就幼稚得有几分可笑了。在文化交流和传播正步步深入、各文明间的关系正日趋密切的现代世界,从根本上说来,中国已构成了其他文明的生活背景之一,故此也已不再仅仅属于我们自己。因此之故,在海外汉学家提出问题的独特视角、解决问题的独特方法以及潜藏其后的独特话语体系中,肯定会屡屡出现属于他们自己的、并不为我们所熟知的‘中国形象’。而对于这种总在颠覆着我们现有自我意识的学术成果,我们其实并没有特权去嫌好道歹地加以判定——别人的种种结论反映了其优点抑或缺点,而只能虚怀若谷地承认——别人的各种看法反映了他们自己的治学特点。只有从这种思想认识出发,我们才有可能把未来超越国界的‘中国学’,真正设想为生动活泼的、兼听则明的研讨班,并期望在互相倾听和理解、彼此进言和促动的基础上,日渐透彻地界定我们的思想对象——中国。”上述说法无疑也适用于咱们自己的留学生。

问:目前国内对海外中国研究的不断重视与吸收,反映了海外

中国研究学者对本土学者的影响日增。那么在海外,中国本土学者的研究其影响又如何呢?我以为,在整个“文化中国”的范围之内,本土与海外学者应当形成良性互动的关系,而不是过于单向度的谁影响谁的格局,只有这样对等中国问题的研究这一海内外学者的共同论域,才能不断拓展和深化。比如说,以中国哲学尤其是儒学研究而言,现代新儒学的研究与努力,如今便对北美传统的儒学研究产生了相当的影响。但是,在整个中国问题的研究这一广阔领域之内,中国本土学者的研究对海外学者的影响状况如何,还希望您能给我们作些介绍。另外,在“文化中国”的范围内海内外学者之间形成一种健康良好的互动格局,需具备哪些条件,我们也想请刘老师谈谈自己的看法。

答:我举双手赞成你的良好期望,其实我刚才也表达了类似的意思。不过我可要提醒你:所谓“理所当然”跟“势在必然”,是完全不同的两码事。而说到当今知识生产的天下大势,恐怕有点让你沮丧的是,一个强势文明里的汉学家,对于中国生活世界的统觉把握,还不如一个弱势文明里的老百姓,对于西方生活世界的总括了解!对此我亲身经历过的笑料就多了,也不值得在这里细细道来。真正需要克服的障碍在于:我们究竟要付出什么样的努力,以及采取什么样的策略,来使别人心悦诚服地认识到,在中国照样有强大严谨的治学传统,照样有不可忽视的专门研究,而不至于只到这里来搜罗资料数据?举个例子,中文学刊无论在我们看来品位高低,在美国那边全都不能获得“打分”,弄得多数留学生根本不敢用汉语写作,生怕耽误了艰难的谋生活动,这当然大大抑制了他们的学术产能,也使我这位中国学者深感不平。我曾经这样逼问过美国同行:如果换一个搞法国研究的学者,能用法语撰文在法国的学刊上发表,甚至就在布罗代尔的《年鉴》上发表,你们英语世界也照样不予承认吗?恐

怕你们连喝彩崇拜都来不及吧？那么既然汉语有更悠久的历史，有更丰富的典籍，有更广泛的读者，也同样是联合国安理会的工作语言，为什么就偏偏遭到一概漠视呢？

这恐怕会马上警醒你的民族情结。甚至我还要借机再澄清一个误解：即使你所钟爱的新儒学研究，其遭遇也并不像你描述的那样乐观，相反由杜维明教授所代表的倾向，在北美的学术圈中倒常常显得孤立。陈来教授也私下里跟我议论过，迄今为止都没有一位儒学学者，能在西方占据铃木大拙享有的地位。可无论如何，仅仅愤愤不平是于事无补的。一方面，必须旗帜鲜明地反对被忽略被蔑视，要求在学术对话中成为对等成员；另一方面，又必须老老实实地坦白承认，由于长期干扰所造成的学术失范，并不能只靠"政治正确"来捍卫自己的尊严。国际学术界向来是个激烈的"话语竞争场"，关键还在我们的论说有无竞争力，而如果仅仅要求大熊猫式的保护，那就不啻孔老夫子最不孝的子孙，因为文化原创力缘此就散失殆尽了。所以，你要问如何造成"互动格局"的条件，我正好借机请你带话给北大的后起之秀：这条件首先取决于我们自己的努力，而且是几代学者持续不懈的努力！

当然，光发奋忘食悬梁刺股还不行，还要有切实的策略和有效的途径。随便打个比方，作为《中国研究书评》的大陆通讯编委，我这次就借途经夏威夷大学讲学之机，向其主编安乐哲教授建议：这本杂志的英文名称本叫 China Review International，却完全没有介绍中国本土的研究，恐有名不副实之嫌，所以应当扩大杂志的涵盖面，按期向英语世界推展中国同行的成就。我这个想法也跟加州大学的胡志德、王国斌等教授商量过，他们不仅乐观其成，还欣然同意帮我组织同仁，根据我每次提出的具体选题，来对口寻找适合撰文的专家，因为他们也已痛感到了这样的危机——经由我们这些年的玩儿命

译介，大陆学界对汉学动向的把握，远比他们对国学的了解为多！这当然算是个好兆头，但愿学术译介从此不再是一厢情愿的“半导体”。但即使如此也还要看到，这根管道毕竟还相当狭小，而且就算能跟汉学家构成互动，也绝对不值得志得意满，因为中国研究在这边堪称学术主流，在那边毕竟只属于学术边缘。

问：我知道刘老师最近刚刚访美回来，在美期间多有游历，我们很想请您给我们介绍一下北美中国研究的最新动态。与之相应，您在继续引进海外中国研究的成果时，可有何新的举措和方向，我们也想借这个机会先“闻”为快，并介绍给北大的研究生朋友。

答：刚才已经说过，想用三言两语介绍别人的苦心孤诣，只怕多半是以偏概全放言空论，我还是专讲自己如何补偏救弊为妙。《海外中国研究丛书》的选题，现在已达到整整60种，也就是说还有近20种新书，正处在翻译、校对、编辑和印刷的过程中，对此我看就不必多谈了，反正大家迟早都会在坊间找见。下一步急需改进的地方，首先在于它虽则名冠“海外”，却大多属于美国的汉学作品，未能跟欧洲和日本汉学构成平衡，向大家提供更丰足的阅读参照系。因此，我目前正努力扩充视野与交游，希望它真正成为“多声部”的大合唱。另一个有待匡正的闪失，则在这套书仅以译介成本的专著为主，而国外学术进展特别是最新成果，却往往反映在专业杂志的重头论文中，有的教授甚至未曾出版过像样的专著，却仍在学术界极富原创性和影响力。这种偏差其实是我久有的心病，记得十年前就曾跟韦思谛教授商量过，后来又跟周锡瑞等教授多次制定过计划，但终因各种原因阴差阳错而未能偿愿。我最近又跟刘禾教授再次约定，希望就一些学界普遍关注的焦点问题，尽快分门别类地合编几本文集，以便更及时更全面地反映外间的原貌，但愿这项计划此番不致再落

空。当然话说回来,我浑身是铁又能打多少钉?以上种种尚未实施的设想,主要还得靠你们充当生力军。

最后我还想借机强调:在不可小觑海外汉学的同时,也不要无端地夸大它。这样讲有一退一进两层意思。从消极的一面来看,如果由于汉学所研究论述的特定内容,使它能在大洋此岸一时成为显学,那么鉴于它在原有知识生产体系中的特定位置,却在大洋彼岸的语境中向非主流。尽管乍一改变大家的阅读习惯,会使人误以为它的方法颇为新颖,而且我在甄选译题时的求新标准,也会无意间加重大家的此类印象。但至少根据我个人有限的游历,大多数汉学家其实是安于一隅的,充其量也只在用主流话语中的既定框架,部分成功地寻找着跟中国材料的接榫点。我们当然不应否定这类思想游戏的实验意义,但同时也要清醒地看破,只靠这种小打小闹的范式更迭,不仅无益于凸显中国经验的世界性意义,还有可能把对它的诠释永远弄成西方研究的副产品。这样一来,我们自己的学术出息大小倒在其次,关键是怎样认清父母之邦从而负起道义责任呢?

由此就升发出更为积极的意念来:即使进入世界学术主流无法一蹴而就,我们也应当从现在起就“取法乎上”,敏锐地追随它的每一轮辩难演进,以便对国际学术格局建起准确如实的印象。我前年在费正清中心的讲演中,就曾痛心疾首地反省过,在引进海外“中学”成为热点的同时,译介海外“西学”的主要工作,却在90年代产生了新的亏空,特别是未能尽快全面把握以往了解较少的西方文化理论、社会思想和政治科学。打那以后,这方面的情况似乎略有改观,但总体的被动则依然故我。这方面最鲜明的例证是,尽管暴富般地扩大了书店铺面,简直比哈佛书店的营业面积还大,但只要定睛一瞧就会找出破绽:人家的书架上每样只有一本,所以可以连续几天泡进

去“发现新大陆”,而我们却靠大量重本强撑门面,简直用不了多久就一览无余了。由此想起了陈来教授的一句感慨,当年我们在麦金泰尔书店淘旧书时,他突然发出这样的议论:如果允许他掌管社会科学基金,他就全部把它用在赞助翻译工程上!我这位专治中国哲学的好友,竟会对西学翻译如此重视,乍听起来似乎令人惊讶,细思之下却又在情理之中——如果世界学术不能尽快地走向中国,那么中国学术也就根本无缘走向世界。基于这种认识,我近年来效力于公益事业的重心,也早从钻研和译介汉学,转到了另一套《文化与社会译丛》。那一大堆更加原汁原味的西学名著,毕竟是更能接引我们向上的阶梯,使我们得以直面主流学术的领军人物,在体贴切磋中强化自身的思维训练。只要大家能积极主动地消化它们,反复思索其中的利弊得失,使之构成内心深处的持久冲动,那么五千年文明的宏富经验实体,就有可能支撑将来的理论创新,使我们的研究也逐步具有辐射性,做到既脚踏中国实地又不失世界意义。

原书空白页

中国宗教传统的“阴阳大裂变”
——李零先生访谈录

被访者简介 / 李零 / 山西武乡人，1954年生。主要学术专著有：《长沙子弹库战国楚帛书研究》、《孙子兵书研究》、《放虎归山》、《李零自选集》、《司马法译著》、《吴孙子发微》、《中国方术概观》，并与他人合作翻译过荷兰学者高罗佩的《中国古代房内考》。现为北京大学中文系教授、博士生导师。

对话人 / 林鹄 / 李二民 / 汪锋

问:李先生,您好!最近您不但再版了《中国方术考》一书的修订版,而且新出了《中国方术续考》。在这两本书中,您试图讨论中国文明的"三大特别",其中第一条就是您说的"绝地天通"和"民神异业",也就是宗教事务和世俗事务分离的问题。您认为这一分离在商周时代已经发生,而此后的趋势是反映宗教、科技发展的方术逐渐被排挤出上层政治,但在民间有莫大势力。您的这一观点给人启发很大,而您选择的切入点是以往不被人重视的方术,也让很多人出乎意料。您能谈一谈您是怎么想到要以方术为出发点吗?

答:最初选择这一方向只是因为出土材料山积。后来,在研究中我逐渐想去把握方术在中国文化中的位置。中国有道教、佛教,但在这之前情况并不清楚。以前传教士来中国,总感到中国人的宗教感很淡薄,因为他们发现中国的读书人和官僚都没什么宗教热情,主要是下层的愚妇才比较热衷于此。所以他们对中国的宗教传统摸不着头脑。而由于他们传教的特殊身份,由于劝人入教的实际问题,他们对中国宗教传统又必然很敏感,因此就爆发了"礼仪之争",也就是礼仪是不是宗教的问题。这一问题在我们面对早期中国时更明显,道教、佛教之前的中国宗教传统,一直使我们很困惑。有些人从宗教的定义出发,这样做最不容易得出结论,因为每一种宗教都不承认另一种宗教,所以根据一种宗教得出的定义,对其他宗教就不适用。我比较赞同的是从实际材料出发去研究这一问题。现在国际上很多学者越来越认识到,中国早期没有宗教的看法是很荒谬的。真如此,中国就成了一个怪物。但要说中国有宗教,又有点说不清。

而我在研究中发现，方术问题是和中国早期宗教问题密切相关，这是我选择方术为出发点的原因。另外，从中国传统的学术史来看，人们只是关注《汉书·艺文志》中的前三类书，不读后三类书。如果把"学术"分成"学"与"术"的差别当然很大。但先秦时代的人物都是百科全书式的人物，他们的眼界很宽。我们在研究先秦的时候，也应该有一种宽广的视野，不要只读六艺、诸子、诗赋，也要读兵书、数术、方技。兵书、数术、方技本身也很重要，至少在汉代，人们仍把它们看成学术的一半。再加上我本来就愿意做别人不做的事情，想别人不想的问题，所以对兵书和方术产生了兴趣。我觉得兵书、数术、方技给我的启发很多，让我回过头来再看六艺、诸子、诗赋时会有耳目一新之感。兵书给我们留下的是谋略思想，不仅用在军事上，还用在法术上。兵术是当时社会科学的基础学科，而在中国又特别发达，所以我很重视它。兵书不只是军事学著作，也是思想遗产。先秦灵活多变而犀利的思想，和兵术有很大的关系。在西方，谋略学一直很不发达，像韩非这样的人物，到 17 世纪才出现，那就是马基雅维里。军事方面达到《孙子兵法》这一高度的克劳塞维茨，直到 19 世纪才出现。而克劳塞维茨的成就，又和他对康德哲学的领悟分不开。中国兵术的发达，是在战国时代，那是因为有诸子百家。所以，表面上它只是门技术，实际上包含了很多思想史的内容。数术方技也是如此，现在看就更明显了。原来以为阴阳五行是诸子创造的理论，但现在看来肯定是从数术方技中提炼出来的。所以，数术方技，表面上只是技术，只是些枯燥的干支表，各种择日、占卜的方法，但和思想史还是密不可分。

问：我们读您的《方术考》和《续考》，觉得《方术考》的"绪论"很激动人心，您给我们提供了一个非常漂亮的大框架。但在具体的章节

中，总感觉不是很过瘾，好像您对方术的思想史意义发挥得还很不够。您在当时是怎么考虑的？

答：我的《方术考》出来后，有各种好评。葛兆光先生说我是在写另一种思想史。这当然是我的一个目标，但在《方术考》和《续考》这两本书中，我主要还是从事细节研究。尤其是《方术考》，由于全书有一个框架的限制，就更影响了我对一些大问题的发挥。《续考》相对自由一点，因为它主要是深化、补充和扩大。但总的来说，这两本书都是属于丛考性质。因为如果不做考证，我们就无法知道那里边到底包含了什么思想。只有进去之后，我们才能明白。当然，我也一直想把问题点透，所以我说我想写一本《绝地天通》，就是想处理这方面的问题。

问：*您说中国很早就发生了宗教事务与世俗事务分离，这一观点与著名学者张光直先生把中国古代文明看成是萨满式文明的观点恰好相反，您怎么看待你们两位间的分歧？*

答：我对张先生非常尊重。虽然我们的观点有分歧，但我受惠于他甚多。张先生是最早对中国古代传说中的“绝地天通”做人类学解释的学者，他对中国文明的宏观思考对我启发很大。在美国的汉学界，华裔学者虽然也有杰出贡献，但往往不能打入主流学术。张先生的情况不太一样，他对美国的人类学和考古学都有很大影响。现在张先生病得非常厉害，已经有人在谈论，一旦张先生故去〔案：张先生已于2001年1月3日病逝〕，该如何评价张先生。张先生讨论的萨满，也就是巫的问题，非常重要，因为这个问题是我们谁也不能不考虑的中国早期宗教传统问题。而他的学术背景主要是人类学，所以会对萨满、对巫特别感兴趣。这一点，在美国学术界，比如伯克利的吉德炜教授，就不太同意。他在最近出版的《剑桥上古史》中专门有

一节讨论萨满,讨论商王是不是大巫。其实很多人都有类似的疑问,比如张先生的学生罗泰教授,他也写过一篇文章,讨论《周礼》中的巫。张先生讲巫,有一个好处,就是可以和他谈的中国文明的连续性联系起来。张先生有很宏观的想法,他试图建立亚美文化的连接,就是说印第安文化有没有可能还保持着一种远古的记忆,和亚洲还有联系。原来也不是只有我商榷这种看法,饶宗颐先生也写过文章,他不同意中国古代存在所谓"巫教文化",认为应该更重视礼仪。就我自己而言,我切入的角度与张先生、饶先生都不同,我做的是方术问题。所以我主张要用"三只眼"去研究,要看到和宗教问题有关的三大问题。巫术当然很重要,各国早期都有巫术,它是三者中层次最低的东西。商王是大巫,这是陈梦家先生提出来的。陈先生本人受西方影响较大,所以他的看法比较对西方人的路子,所以很多人都接受这种看法。陈先生之所以得出这种印象,很重要的一个原因,就是甲骨文本身就是占卜的记录。但,我们只要仔细考虑一下商代的社会组织、国家形态和官僚体制,应该说,巫已经没有这么重要的地位。因为这个原因,在《中国方术考》中我主要谈的是方术,对比方术低一等的巫术,我没有太多涉及。这是不足。在《续考》中,我专门写了一篇关于巫的文章,还有一篇《秦汉礼仪中的宗教》,这都是为了扩大眼界,超出原来的研究范围。现在回过头来看张先生的理论,我觉得他从巫术出发去把握商代文明,似乎低估了当时的社会发展水平。吉德炜教授也指出,他关心的是粮食收成等世俗事物。这就连带地让我们重新去考虑西方的一些研究传统。比如蒲慕洲教授就指出,人们一般的印象是埃及的神权统治很厉害,法老似乎都是一些大神,但仔细研究埃及的铭文,会发现法老也是很世俗的。所以,即使是一些有神权传统的文明,如果去参考中国的经验也可以调整对它们的认识。张光直先生一直在提倡,能不能从中国的研究去调整西方的

传统认识。我在书的前面谈到了一些感想式的宏观历史的看法，也是想往这个方向努力。因为欧洲的历史并非是什么源头性的东西，它是派生的，它太受惠于周围比它早也比它发达的文明。所以，对欧洲历史也需要扩大视野，考虑它原来的发展背景。我想，不论是关心巫术问题，还是关心方术问题，都应该是一个大的关怀。张先生有这样的关怀，我也希望能够做到这一点。虽然我的学养还很不够。

问：您刚才提到，考察中国早期宗教要用“三只眼”，也就是巫术、方术、礼仪。有没有可能，它们最初是产生于同一个源头，以后才逐渐分化？

答：巫术最原始。它里边已经包含了方术和礼仪的要素。巫术中有祝诅，也就是不断向神祷告，这一支逐渐发展成礼仪。另一方面，巫术中还有占卜，也与方术联系很密切。但是，礼仪比巫术中原来的祷告要复杂。同样，方术也比早期占卜的范围要大得多。因此，当礼仪和方术发展起来以后，巫术就被压制。迫害巫术在全世界是一个普遍的现象。只不过在西方，基督教兴起之后是采用宗教迫害的形式，中国不太一样，不是用宗教去压制，而是用政治去压制。我有过一个比喻，中国人穿大衣是毛在外边，光的在里边，而西方人正好倒过来。

问：您在《续考》的前言里，专门提到要打破历史学家的时间表，要混淆古今，并指出了“中国古代的现代化”这一现象。您能不能再具体谈谈您所指的“中国古代的现代化”？

答：这是一个非常有趣的现象。战国秦汉时期，中国就兴起了“国际化”运动。秦始皇的车书一统和整齐法律只是第一步，它解决的只是制度层面的问题，思想文化还解决不了。汉武帝走出了第二

步,那就是统一思想。这包括两个方面:学术和宗教。学术方面就是大家熟知的“罢黜百家,独尊儒术”,而宗教方面的努力,却被人们忽视。大家谈到秦皇汉武,总是说他们好大喜功,劳民伤财,却没有看到他们对统一宗教的贡献。西汉时期领国家津贴的祠畤多达七百多个,汉武帝大兴祠畤,实际上就是在统一宗教,兴立“国教”。我们之所以对这一点认识不够,很大程度上就在于这场运动最后失败了,而失败的关键,是王莽的反动。王莽是儒生,在他手里,那七百多个祠畤被“一风吹”,一下子全完了。我说秦汉制度创设的每一波,总有儒家的反动。王莽失败后的东汉出现“宗教真空”,正是在这种背景下,道教也兴起了,佛教也进来了。这以后,中国宗教才“言归正传”。

原书空白页

“跨学科”研究与学术视野
——访李零先生

被访者简介 / 李零 / 山西武乡人，1954 年生。主要学术专著有：《长沙子弹库战国楚帛书研究》、《孙子兵书研究》、《放虎归山》、《李零自选集》、《司马法译著》、《吴孙子发微》、《中国方术概观》，并与他人合作翻译过荷兰学者高罗佩的《中国古代房内考》。现为北京大学中文系教授、博士生导师。

对话人 / 周亚琴

问:李零先生,结合您目前在中文系主要从事的专业方向,您能谈谈您的治学特点吗?

答:我从社科院调到北大中文系,被安排在古文献研究所古文字室,跟裘锡圭先生一起工作。我的工作包括两方面,一方面是教古文献的课,一方面是参加古文字研究。但是,我原来的专业是考古学。先是考古所,后在农经所工作。更早以前,我是“看闲书的”。那时候插队,基本上就是读闲书。现在仔细回想起来,我从事学术难以守着某些学者认为的那种“专业”,原因就在于我本来就不是守着某种“专业”读书的人。以前我也曾想好好做学问,坚决不看“闲书”,现在大部分时间我也还是读专业书。但,我心里常常希望有一天能摆脱学术,重新做一个业余读者。

问:您虽然工作在古文字室,但您的学术却贯通了考古学、历史学、古文字学、古文献以及兵法、方术等方面。近几年来,学术界反省到学科分工的过于精细,提倡要打破学科界限,力求使学术研究克服日益专门化因而也可能趋于狭隘的倾向,这种努力同时也是学科建设的一个部分。在这方面,您的学术思路与特别对我们是有借鉴意义的。您是否认为您当初的学习特别——读杂书——有助于培养日后开阔的学术思路和打破研究的学科界限?

答:从我个人讲应该说是有这种作用。至于学科建设,我想很难凭个人的力量实现。好多人呼吁要打破学科界限,回到一种学术混沌的状态。但我赞同一位朋友的说法,20世纪学科发展的趋势就是

要分化、分工,你想拽回去是不可能的,不可能完全回到学术混沌状态,比如回到古希腊时代或我们的先秦诸子时代。作为那样一种全通的学者不太可能。因为我们这些学人是属于单位所有,是我们被分工,而不是我们分别人的工。所以,所谓跨学科研究,只能是个人的选择,个人的努力。我只是想在现代高度分工的情况下,在一种缝隙里生存就是了。我的一些朋友们也说,我们只能靠个人之间的扎堆儿串联!我认为人为分工太细,动不动就是"大工程",实际上对这些学科很不利。我这个人"背景复杂",原因是老调工作。调工作调得多了,当然各方面的训练也就有一点。但这并不是一个有意识的过程。我是个"学术难民"、"学术流浪汉",到处流浪,没有"家"的概念,就像台北大街上的"丧家犬"或美国的 Homeless,你本来就没有给过他"家",他当然也就没有了家的概念。

问:除了个人兴趣和学术经历的作用以外,还有其他方面的因素吗?

答:我一方面考虑的是兴趣,另一方面考虑的是精力。因为人的精力有限,我只不过是不愿意浪费掉自己的学术背景。在充分利用新的学术条件的同时,不忘记原来的学术背景。在这一意义上说,我对"跨世纪"并不怎么感兴趣,"世纪"有什么可跨的呢?它只不过是个时间表。而且,也很难说一个人是属于哪个世纪,比如我现在写的东西就都是属于20世纪的。但,我觉得"跨学科"是很必要的,尤其对于人文学科。最近,我正在看一个"自选集"的校样,这个"自选集"被放入"跨世纪的学者"。在这句话后面,我还加了一个括号,我说"跨世纪"是要经过领导批准的,不能够随便乱用。结果等"校样"出来,编者把这句话画掉了。当然,我认为"跨学科"比较重要,并不是说学无所守。如果不是出自学术内在的需要,一味强调跨学科也不

行。跨学科也得看你所研究的专业特点,不能不顾专业地乱跨。我的研究对象基本上可以说是古代某一范围的东西,集中在先秦以前,属于西方学者讲的 Early China。这一段的研究,单靠一方面的专业知识就可能做不了,要懂古文字、考古、古文献,又要考虑它的历史、思想史方面的知识,各方面都得注意。它是一个整体。王国维曾经提倡"二重史证",有人说是"三重史证"。总之,靠单打一,你是玩不转的。所以,我才这样去做。可是,另一些学者也许不这样认为,他们觉得人的能力有限,搞跨学科不能做到专精,不能做个千锤百炼的学者,不能做到无懈可击。我觉得,做个学者当然有个荣誉感的问题,但更需要的是给学术做铺地砖,给后人铺路,不必太计较是否做到千锤百炼,何况还有很多错误对推动学术是有帮助的。所以,在这个学科里,我宁可样样都是"业余四段",也不搞"单打一"。做学问也有一个整体问题,有一个效率问题,如果所有的人都一窝蜂地做同一个问题,也就没什么意思。我基本上认为,别人如果做得比较多也比较好,我就不去做。我之所以这样做,是因为好多人认为跨学科会给你带来很多损失,与其当个业余四段,不如拿块金牌。可人人都想拿金牌,我就想当业余四段。因为至少它可以弥补一些学术的空隙。我更强调经历对我的塑造。90 年代以来,我跟国外学术界有一点接触。国外的汉学研究特别使我感到我们的研究不能切入点太小,起码应该有一块相对来说比较大的空间。所以,从兴趣、效率几方面考虑,我只能这样做。

问:您在从事学术的过程中,是否考虑到作为一个学人应如何介入当下现实问题的思考和发言?

答:做学问的确有一个"入世"的问题。原先我也为此犹豫过。后来我选择了学术,一方面是因为我发现我不懂"人事";另一方面我

觉得做学术也可以寄托我对现实的关怀。而且,在文章里,我觉得越是体现我关注现实的方面,我所讲的可能是越古老的事情。凡是中国人做学问,总会有中国感情。但,我理解的爱国主义很简单,从前张学良的时代是“中国人不打中国人”,现在是“中国人不整中国人”、“中国人不坑中国人”,别尽“窝里斗”、卖假药什么的。如果人们对我的学术有所了解的话,就会发现我在学术里有没有古、今、中、外之分的。

问:像您这样的当下关怀是如何在学术里体现的呢?或者说,您是怎样把您所做的学问跟现实联系起来的呢?在最近一篇谈考古的文章里(参看《读书》1996年第12期),您涉及了有关当前的一些历史、思想史的问题,请问您在这种比较和联系中有何体会?

答:最开始从事学术,你会觉得它特别神秘、陌生,跟现在毫不相干,这样也才有兴趣去研究。可研究得越多,就会感到真是一叶障目。现代人对自身的认识大多是被现代的观念所遮蔽。现代很多概念根本不是古代的意思,而是现代人一手塑造的。就从我所做的方术问题来看,它对历史研究的影响就很大。因为当你给出一个地下思想世界的同时,不仅改变了中国古代“科学”、“宗教”、“哲学”的概念,而且也冲击了西方学者对他们历史的认识,使他们怀疑这些概念在他们那里也是相当“现代化”的概念。我们在讨论古代问题的时候,不仅仅是对古代问题的触及,而且是在提供一种对现在问题的开阔观察。我们现存的一切家底都是先民创造的。哥伦布的地理大发现现在看来是要打问号的,因为美洲早在旧石器时代就被发现了。无论是冰天雪地,还是大洋深处,人类都已去到那里活动过了。整个人类这一大块历史不知道,就等于不知道我们从何而来。所以,要想明白现在的东西,就不能离现实的画面太近。我们应离它远一

些。表面上是后退,而实际上视野却扩大了。视点固定,距离太近,就像贴近墙面,其实是什么也看不见的。

问:*跨学科的研究思路除了使您获得了一种历史感之外,您还有其他收益吗?*

答:一种学科本身作为整体的工作,它有一种惯性的发展,它基本上是一种复制,有复制的功能。不断地复制这一学科中的人才,也不断复制学科里的成果,使之循序渐进地发展。这是必要的,就像工厂每天总要生产零件,但精神生产不能搞成几十年生产零件,应提倡创造性。学科中的复制被强调得太厉害,不注意培养学生的创造能力,光让学生“干活”,或按老师的思路进行研究,都会造成学术的“强迫复制”。这种“强迫复制”必须打破,我自己原来不是特别有意识地这样做,现在才开始感觉到有这种打破的必要。

问:*您最近在做什么研究?*

答:最近有点做不成研究,尤其是下半年是我很苦恼的时期,可以说很痛苦。一方面因为家属在国外,使我常常需要来回走动,耗去不少时间;另一方面,使我苦恼的是,我并非名人,却坐收名人之累。现在杂事变得越来越多。我的老师张政烺先生曾教导我说:“你们要抓紧时间呵,趁着不是名人,好好利用时间,成了名人就毁了。”张先生的教导对我特别重要。现在我最强烈的想法就是,我很少写文章,不写文章,这样才有可能写书。我是有自己的写作计划的,而且,并不算太庞大,我想写自己真正最感兴趣的东西,而且最能集中过去学术心得的书。因为其实我对我过去的学术研究不很满意,不管人家对我过去的文章有何评价,我觉得我原来的那些文章大部分都不是我主动写的,都是适应学术界的惯性运动而作的。

问:您所说的"学术惯性",是否意味着在学术研究中,如果在学术道路上把握不好,过于紧跟潮流,就反会成为一种研究的束缚?

答:是的,但是有人也许并不这么看。这还牵涉到我们对学术史的看法。比如现在的"大师热",好些人以为王国维伟大就伟大在国学底子厚,陈寅恪伟大在会多少门外语。有人说他们是大师,好像就是字字珠玑,其实不然,大师是通人,处理的是整体性的问题。拿王国维讲,他很多结论现在被证明都是错误的,当然也有很多是对的,但这些正确的结论也不一定是说他有足够的发现作支持。像陈寅恪,咱们学校历史系有他的不少再传弟子,他们也认为陈先生有很多结论是站不住脚的。可是他的气势磅礴,一般人是没法相比。大师其实是开启风气的,而开启风气也就包括了可能要犯很多错误。大师所提出的问题更有可能是全错,因为他是从整体提出问题的。即使全错,也是带动全局的。假使另一个人从相反的方面做,他也必须从这里开始。这还牵涉到国外学术界对学术著作的评价,他们并不认为某一学术著作里头的观点全部正确,才把它当作里程碑。相反,任何人要研究某一问题必须从这个地方开始,这才算是经典之作。所谓经典,就是指它告了一个段落,就是说,在那个时代它达到的最高认识水平。比如西方汉学界对日本的重视,原来我不太理解,我们常听到一种说法,认为日本人做学术就是搞一个组装车间,把我们的东西组装组装,也没什么发明,西方汉学界是因为不懂才对日本汉学那么重视。其实并不是这样,我们这里就好比是零件厂,再精,也没有整体,没有汽车,汽车是人家日本组装起来的。别人要买,当然是买成品,谁愿意光买零件呢?所以,西方汉学对日本汉学的重视,说明我们有一种看法,认为综合是没有创造性的,这是不对的。其实,综合可能是最大的创造,因为它需要用一个整体性的思想去整合所有的材料和现象。

问:在您的学术实践里,您对有关"学术规范"的问题有何看法?

答:学术规范当然是很必要也很重要的。在西方,学术规范常常有形式主义的倾向。比如学术答辩就很近似于法庭辩论。辩论有两种,一种是苏格拉底式的"产婆术",为的是推进知识,帮助对方"生孩子";一种是诡辩术,诡辩术的来源是打官司,那些讼师、讼棍要的就是把水搅混。学术规范不要太形式主义,太形式主义也就没有人情味。一个真正的学人,他同别人辩论,目的是想同别人一起搞清问题。我赞同学术规范中有一点,就是尊重对手。有时候,学术规范也有道德内涵,比如像论文中出现的"有人说"。这种匿名情况,有的是为了替尊者讳,有的则是故意侮辱。在西方学术规范里,就不允许匿名攻击。目前学术论文有两难,在形式上有很多不好办的地方,例如对待脚注,用脚注多会被认为是骗稿费,而忽视脚注的使用,又常根据不明,无法回查,妨碍交流。目前学术规范值得改进的地方很多。

甘于寂寞的求索

——访王邦维先生

被访者简介 / 王邦维 / 1950年生，重庆人。1977年考入四川大学历史系。1982年在中国社会科学院获得硕士学位。1987年在北京大学东语系获博士学位。1989年到英国剑桥大学东方学系作博士后研究。在英期间，加入剑桥大学Clare Halll学院，后被该院评议会选为学院的Life Member。1990年转至德国哥廷根大学印度学佛教学研究所。1991年被美国普林斯顿大学宗教系聘为客座研究员。现为北京大学东方学系（原东语系）梵巴专业教授、博士生导师，兼任系主任及南亚文化研究所所长。

对话人 / 赵大新

问：王老师，首先请您向我们介绍一下您的学术经历。

答：我是老三届，在农村插过队。1977年恢复高考后考入四川大学历史系。1979年考入中国社会科学院和北大合办的南亚研究所作研究生，师从季羡林先生。1982年获得硕士学位，就留在了研究所工作。1983年在职考上东语系的博士，仍然师从季先生。1987年得到学位。1989年英国文化委员会给我提供了一个奖学金，于是我到英国剑桥大学东方学系作博士后研究。一年后又得到德国洪堡基金会的资助，转到哥廷根大学的“印度学佛教学研究所”。这里是欧洲研究梵文、印度学和佛教学的中心之一，条件很好，当年季羡林先生就是在这里完成了他的博士学位的学习。这期间，我参加了1991年在巴黎联合国教科文总部召开的第十届国际佛教学大会，并发表了论文 *Buddhist Nikayas through Ancient Chinese Eyes*。1991年9月，我在哥廷根大学做了一年半的研究后，被美国普林斯顿大学宗教系聘为客座研究员。当年11月，我到了普林斯顿。不久，根据学校的要求，提前回国。1992年回国后，就留在了东语系。

我的主要著作有：《大唐西域求法高僧传校注》、《南海寄归内法传校注》、《唐高僧义净生平及其著作论考》以及一些中英文的学术论文，还有与季羡林先生等一起合作的《大唐西域记校注》。

问：您从事的研究，属于典型的冷门专业，与现实社会似乎没有什么直接关系。在当今经济大潮之下，您如何看待自己的研究事业？

答：我的研究是纯学术的，从学术上讲有些意义。我去的这些学

校：剑桥、哥廷根、普林斯顿，都比较好，所谓一流大学，只有这种学校才设置我们这类专业（梵文巴利文专业），在中国大概也只在北大才能被容下。东方学在欧美、日本都有一个完整的学术队伍，我们国家应该向这个方向努力，它代表一个国家的文化水平。经济要发展，文化、学术、教育事业也应有相应发展，这样在国际上才有相应地位。我们做的这类研究，好听时叫"象牙塔"、"阳春白雪"，不好听时叫"故纸堆"。西方市场经济算是最发达的，但它们能容下，在我们国家为什么要怀疑它的意义呢？不是所有的研究都一定要创造经济效益。我不反对讲经济效益，但只讲经济效益也不行。一个国家、民族有一个文化传统，中国为什么不好好保存、发扬自己的文化传统。中国和外国很多东西是一样的，像计算机、飞机、机器，但文化上就不一样了。中国不同于美国、英国、德国，不是靠工业产品，而是靠自己的语言、文化。他们没有我们的唐诗宋词，没有我们的《资治通鉴》、二十四史。去掉这些，我们还有什么？中国经济发展起来后，就应注意到更高层次的东西。"学术"代表一个国家的文化水准，北大在这方面应该责无旁贷地担当这一角色。像北大一些先生对"全宋词"的编纂，对四库存目的整理，都做得很好。

整理文化遗产，以前封建帝王、资本主义国家都能做到，我们为什么不能做到。

问：那么，请您谈一下我们的中印文化研究（或者说中国的印度学研究）现状如何，和国外有什么差距？

答：我们对印度本土的研究，在队伍的数量、整体水平上和欧美比要差一截，但在某一些方面有优势，不比他们差。比如以季羡林先生为首的中印文化研究、佛教原典研究以及对印度古代语言的一部分研究，我们就有自己的优势。这主要是因为我们依托了保存在中

国的印度古代典籍，并在研究方法和材料选取上有自己的特点。

我们这方面的研究也有一个逐步发展的过程。鸦片战争以后，中国战乱不断，搞学术的只是在夹缝中搞研究、求生存。建国后又经历几次动乱，学术研究遭受很大破坏。这些年是一个逐步恢复的过程，但学术的积累、人才的培养不是几年十几年就能完成的，它需要几十年、上百年的过程。当然，这些年还有另外的冲击，这就是经济上的冲击，不过，我对此看得比较淡。我们当然应以经济发展为主，但学术还需要有人来做，数量不一定大，但要做得好。

我们的东方学应和欧美的东方学有区别，整体水平应达到和超过他们。在研究方法、材料使用上，由于东方国家历史上和中国关系密切，我们应有自己特别的和新的研究角度，不能跟着西方走，但必须要了解他们的成果。他们能做的，我们也能做，他们不能做的，我们也要争取能做。这样我们才能超过他们，我们的研究成果才能贡献于自己的文化建设。

问：王老师，您作为系主任，关于东方学系的学科建设和发展方向，请谈谈您的看法好吗？

答：东方学系原来叫东语系，以语言教学为主，主要培养翻译和外事人才，的确很有成绩。现在国内对东方各国的外事部门，主要的干部和业务骨干很多是我们培养的。例如东语系出了一个外交部长、几个副部长、20多个大使。另外，其他许多科研单位和外语院校，它们一些学科最早的发展就是由我们早期的毕业生开创的。所以我们的成绩还是突出的。

但是，目前在国家新的政治经济形势下，培养单纯的外语翻译人才已经远远不够，也和北大现在的地位和争取成为世界一流大学的目标相去甚远。所以我们把东语系改为东方学系，工作从以教学

为主转变到教学、科研同时并重。这就要求我们的教员在搞好语言教学的同时,把自己的专业拓宽,把学生培养为复合型人才。现在我们正在做这种转变,成绩有一些,很大还谈不上。我们不应该躺在北大这块牌子上,自以为了不起。一方面,我们要认识到自己的优势,努力做好这个转变。我希望东方学系在最近十几、二十几年内成长起一批人,能够和国际学术界接轨,能够和外国学者对话,研究成果争取在国际上发表、讨论,讨论的问题能跟上国际上讨论的水平、内容。

另外,我们的认识还需逐步深化。我们有的同志还不了解国际学术的发展水平,故步自封,这非常危险。

问:王老师,您在北大学习、工作已有十几年的时间,作为一个老北大,请谈一下您对北大的感受好吗?

答:我们做学问,得立足于中国,而在中国,和其他大学比,北大的确是一个最好的地方。北大有全国最好的学生,有一部分相当不错的教员,又处在"国家大学"这个地位。而且,北大起点比较高,这从北大图书馆的藏书就可以看出来。但还有一点,在北大,大楼、图书馆是看得见摸得着的。有一种东西,是看不见摸不着的,这就是北大的传统。北大始终提倡在学术上向前探索、自由发展,这种传统不是短时间内形成的,它从蔡元培校长提出"兼容并包,思想自由"开始,中间虽屡经风雨却一直延续下来。我感到我这个研究,大概只有北大这种大学能容下,就是缘于北大注重学术研究、提倡学术自由的传统。

问:王老师,结合您自己从事学术研究的感受和经验,对于广大研究生同学,您有什么希望和要求?

答:我觉得不能要求每个人都搞学术,学术毕竟是少数人的事。但我觉得学术有两个作用:(一)继承文化传统,为文化建设做贡献。尤其因为北大在很多方面是代表国家水平的,所以在学术上更应担当起传承文化、建设文化的责任来。(二)学术能陶冶人的情操,培养人的素质。基于此,我虽然不赞成大家都搞学术,但要多少了解一点学术。年轻的时候要多读书,历史、哲学、文学、语言都要知道、了解,通过读书来提高自己,培养自己的基本素质。现在学一些东西,短期内看不出有什么用,但对自己以后受用无穷。打工也可以,但要知道轻重。你们以后发展的机会很多,现在最重要的是安心学习,将来需要你做什么而你没有这个素质,机会不就丢失了吗?至于专业,我觉得,文科的学生,首先要注意把中文学好,不要认为中文很简单,再有专业,也要掌握好,而且英文也要好,在此基础上向前发展,才有前途。

科学时代的宗教

——苏贤贵博士访谈录

被访者简介 / 苏贤贵 / 江西上饶人，哲学博士，美国伊利诺伊大学、加拿大维真学院访问学者。现任北大哲学系科技哲学教研室副教授，主要研究领域为科学社会学、科学与宗教、以及环境伦理学。

对话人 / 邬波涛 / 李刀

问:*苏老师,您在北大上本科时学的是物理,而硕士、博士期间则研读哲学,能否请您谈谈导致这一转向的原因以及您此后的学术历程?*

答:你的这个问题很多人都问过我。现在我很少跟人家提起我大学是学物理的,因为总有一些社会人士倾向于从仕途经济的角度来揣测我转到哲学系的动机,并流露出惋惜。当然,你的意思是问我在学术上有些什么考虑,才决定转到哲学系的。这个问题说来有点话长……有当时的社会环境因素,也有个人的气质、兴趣等方面的原因。从大的方面说,我大学毕业时(20 世纪 80 年代末),正是中国思想界、学术界非常活跃的时期,尤其在当时的北大,各种思潮纷呈,学术讨论也很活跃。一个处在这种环境里的北大学生,多半会对学术以及社会的问题有许多思考,而北大众多的学科、以及宽松的选课制度能很好地满足学生的求知愿望。另一方面,从个人气质和爱好来说,我更关注人的领域,中学时代对文史方面的东西(尤其中国古典文学,以及文字数据之类的学问)颇感兴趣,对古人的精神世界悠然神往,而物理学的研究对象是"物",是要极力排除人的情感因素的,所以到最后,我就觉得自己不能一辈子从事这项"非人"的研究,于是,考研究生的时候就"转行"了。

问:*因此就很自然是转向了哲学?*

答:当时也有其他的选择,但从物理学过渡到哲学更顺理成章一点。因为物理学是自然科学中的基础学科,它研究物质的结构和

运动的最一般规律，这样它就会自然地碰到一些“刨根问底”的问题。比如，物理学的规律很美，那么，美的根源在哪里；自然界的几种基本作用力能不能统一，等等。另外，物理学的进展也会提出一些“标准”的哲学问题，比如量子力学对传统实在、因果性观念的冲击等等。所以，当代很多哲学家都有物理学的背景，而很多物理学家也有很好的哲学素养。我在大三的时候，就选了好几门哲学系的课，如中国哲学史、西方哲学史、现代西方哲学、美学、科学史等。但我的主要兴趣还是集中在科学哲学和科学史领域，关注科学和文化的互动关系。这里有两个方面的问题：一方面，科学的发展从每一个时代的社会文化中汲取了什么资源；另一方面，科学的进展又给人类文化回馈了什么东西。我认为这是科学史应该研究的问题。通常的科学史往往着重说明科学理论本身的进展，但是我认为这只是科学史的研究方法之一。从科学史作为人性活动的角度看，我觉得更应该关注科学和不同时代的历史文化的互动关系。

问：长期以来，我们所受的教育使我们获得了这样一种观念：科学与宗教势如水火，前者是唯物主义的，代表人类文明的先进力量；后者是唯心主义的，是愚昧、落后的象征。而事实上，两者的定位以及其间的关系远非如此简单。作为“科学与宗教”领域的研究者，您对这个问题有何见解？

答：我们可以继续刚才的话题。刚才说到，我对科学史很感兴趣。我们知道科学史这一学科的奠基者乔治·萨顿（George Sarton），他认为通过科学史的研究，可以沟通人文和科学，他指出科学史闪耀着人性的光辉，是人类文明史的重要组成部分。他就是带着这样的眼光来看待科学史的。我当初对科学史的兴趣也起因于类似的观点。而进入到科学史的研究之后，就会很自然地碰到科学与宗教

的问题(当然我们这里谈的主要是西方的科学),因为在漫长的西方文化史上,宗教曾经是长期地占统治地位的力量,不但在政治权力方面,也在思想和知识活动方面。那么人们很快就会遇到这样的问题:科学与宗教的关系究竟是怎样的?你刚才的这个问题代表了科学与宗教关系中"冲突论"的观点。的确,很长一段时期,"冲突论"的观点是占主导地位的。我们以前经常提到的说法是,整个近代科学的诞生,是科学逐步摆脱宗教的压迫或束缚的过程。宗教代表了错误的认识,是主观的、落后的。另外,宗教还是某些特权阶级利益的代表,而科学中所蕴含的革命性力量必然要损害这些特权阶层的利益。所以,科学必将要战胜宗教:从认识的角度来说,这是真理战胜谬误的过程;从社会进步的角度来说,这是进步力量战胜保守力量的过程。这是我们经常会遇到的一种看法,这种观点同启蒙运动及后来实证哲学的发展是分不开的。近代科学所显示出来的理性的力量是启蒙运动极为倚重的,因为它与宗教中常见的教义纷争,甚至与宗教形成了鲜明的对照。启蒙思想家们尽管并非都是无神论者,但几乎都推崇科学和理性的力量,以此批评制度化的宗教。所以,科学和宗教的"冲突论"在那时就已经初见端倪。到了实证主义哲学兴起的时候,其主要代表人物孔德对人类理智的进化作了"三阶段"的描述:先是神学阶段,然后是形而上学阶段,最后是实证科学的阶段。孔德认为,这是人类从不成熟走向成熟的进步过程。他还从方法论上对神学的方法和科学的方法作了比较,认为科学方法优越于神学方法。这种进步的观念也是启蒙运动的一个信念:人类不仅可以按照科学和理性来研究自然,而且可以据此使社会生活趋于完善。因此,"冲突论"的看法不仅有其科学史研究的依据(当然后来的科学史研究对此提出了许多疑问),而且也是某种社会理念和意识形态的反映。但是,站在学术研究的立场来看,这种观点实际上是

对科学与宗教两者关系的过于简单化的描述。

问:您刚才提到,“冲突论”有其一定的科学史依据。我们也看到,在科学史上也的确有这样的事实,比如:教会对布鲁诺、伽利略的迫害,等等。据我所知,在西方学界,近代科学的兴起与基督教之间的关系受到了许多学者的关注,据您掌握的情况,目前学界在此问题上有哪些不同的观点?根据您自己的研究,您比较倾向于哪一类观点?

答:刚才我们说到,科学和宗教“冲突论”的观点曾经一度深入人心。但是后来学术界提出了相反的观点,而且,许多学者的研究结果是相当一致的。较早的,比如英国哲学家怀特海(A.N.Whitehead)在其《科学与近代世界》(1925年)一书中,认为在近代科学实际诞生之前,已经有了一些观念上的准备。具体来说,我们在着手研究任何事物之前,就已经有了一些先在的信念,如相信事物之间的联系是有恒常的规律的,并且这种规律是可以被人认识的,有了这样的信念(或者说假设),科学研究的活动才有可能。怀特海把这种信念追溯到古希腊悲剧中关于命运的看法,到了中世纪,这种信念又和上帝的全知、全在、支配一切的观念融合在一起。他断言:“在现代科学理论还没有发展以前,人们就相信科学可能成立的信念是不知不觉地从中世纪神学中导引出来的。”后来,又有一位美国的学者迈克尔·弗斯特(Michael Foster)在1934年撰文,探讨基督教的创世观念和近代科学兴起之间的关系。他考察了希腊科学和近代科学之间的差异,认为前者更强调理性,后者更注重经验。为什么近代科学这样注重经验呢?他认为这与近代哲学中的许多假设是分不开的,比如洛克和培根的经验哲学;同样,希腊科学对理性的强调也是与希腊哲学中(尤其柏拉图)的理念说是分不开的,而这些差异,可以追溯到希腊

人关于神的系统和基督教关于上帝创世观念的不同。他最后得出结论，认为近代科学中的经验因素是基督教的创世观念所注入的。因为在希腊人看来，比如在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，神是依据既有的形式和质料创造世界的，所以只要知道原始的蓝图或者第一原理，就大体知道了世界的结构；但基督教的上帝与此完全不同，上帝从无中创造万物，他的创造是不受任何限制的，因此要研究世界的结构，就不能光靠原始蓝图或第一原理，而必须通过细致的观察和经验的研究，去领会上帝的意图。这是20世纪早期两位学者从思想史的角度，对科学与宗教问题所提出的一些颇具代表性的看法。

还有一些学者从社会学或社会历史分析的角度，在这个问题上作了大量工作。最早的一位可能是瑞士的博物学家、历史学家德·堪多(Alphonse de Candole)，他在19世纪末用社会统计学的方法考察了欧洲科学家的宗教信仰的情况，结果表明，具有新教背景的科学家在被调查者中占了更高的比例。到了20世纪早期，又有很多学者做了这方面的工作，其中最著名的就是美国社会学家默顿(R.K.Merton)。在他的博士论文(1938年，后来成为《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》一书)中，提出了著名的"默顿命题"，即认为清教的精神气质为当时英国科学技术的体制化提供了有力的支持。这与马克斯·韦伯确立新教伦理与资本主义精神的关联相类似，他认为，清教伦理中强调经验和功利主义的一面跟培根主义的科学是相契合的。加尔文派教义中"天职"的观念让人们给世俗的工作赋予了宗教的崇高性，从而为科学家通过研究自然来认识和崇拜上帝提供了良好的精神氛围。我觉得默顿的观点中有一点是很突出的，那就是强调当时科学在社会上的地位和现在是完全不同的，它并不具备现在这种社会权威的地位。它需要从当时的社会文化资源中寻找理由为自己的存在作辩护，为自己的发展寻求支持。在一个宗教氛围很浓

厚的社会中,当时清教正好提供了这样一种价值体系,所以科学就会很自然地利用这个资源。

因此,从上述这些研究中,我们可以看出,在近代科学兴起的时候,所谓科学与宗教尖锐冲突的观点是不能令人信服的,或者至少是片面的。实际上,"冲突论"所代表的是一种实证主义的科学观和历史观。这种观点认为,以往的各种事物的价值是以它们对于现在公认为正确的东西有没有用、有多少被吸收进来而作评判的,一切以现在的东西作为标准。它所设想的科学进步的历史就是,如果没有外在力量的干扰和破坏,科学就可以经由理性的头脑,通过积累、概括、总结事实材料,一步步从萌芽状态直到发展、壮大,从而建立起科学的大厦。也就是说,它设想的是一种处于真空状态的科学。事实上,同其他社会现象一样,科学的兴起和发展总是要受到其他社会文化的制约,不可能处于某种真空状态中……

问:*我注意到您刚才提到的主要是制度化的宗教,回到刚才的那个问题,所谓宗教对科学家的迫害,究竟是由于科学的原因,还是其他的原因呢?*

答:对,这一点很重要,事实上我还没有回答完刚才的问题,默顿的研究发表以后,也遭到了一些批评,有学者认为,默顿更多地强调了科学的经验主义的一面,而忽视了其理性主义的一面。还有,默顿的研究似乎忽视了近代科学的大师级人物中,也不乏天主教背景的,如伽利略、笛卡尔、默森尼、伽桑迪等人。后来的一些研究沿着默顿的路子走,但考察就更细致了。比如,英国的科学体制化究竟是由于宗教的影响,还是由于当时的政治原因,等等。让我们回到你刚才的问题,实际上后来不少学者认为,对布鲁诺、伽利略这样的一些案例,应该做更细微的研究。就教会监禁伽利略这件事而言,"冲突论"

者认为这是教会压制新科学的表现,而后来的研究表明其中有一些更复杂的原因。比如,伽利略的神学见解和当时许多耶稣会会士的分歧,这可能是他受迫害的一个重要原因。即使在布鲁诺的案例中,也有证据表明,布鲁诺之所以跟教廷发生冲突,主要不是由于他的科学主张,而是由于他的神学主张,比如,他对耶稣位格的看法。所以,许多学者认为,与其说这是宗教与新兴科学的冲突,还不如说是不同神学思想之间的冲突。甚至到19世纪达尔文提出进化论时所引发的冲突,也不能笼统地归之于科学与宗教的冲突,因为人们从达尔文的进化论中也引申出了很多政治的、社会的含义。总之,我们说“冲突论”是片面的,是因为在冲突的背后,往往隐藏着一些更复杂的原因。

当然,要指出的是,认为科学和宗教和谐的观点也不能无限推广,它相对于冲突的观点是有价值的,但和谐也不能概括科学与宗教关系的全貌。因为在历史上,科学和宗教各自都有复杂的实体,它们可以在认知的内容、方法、导出的社会政治伦理含义诸方面、多层面发生作用,在历史的不同时期,作用的情形也不尽相同。所以,它们之间的关系不能简单化。

问:诞生于基督教文化圈内的数理科学最终成为近代科学的“范式”,并通过与技术的结合,日新月异地改变着世界的面貌。但是,目前生态环境问题、科技伦理问题,已成为包括宗教家和科学家在内的全人类所不得不面对的一个严峻课题。不少学者认为,近代科学这项事业中隐藏着某种对自然界进行控制与征服的倾向,这恰是酿成今日生态、环境诸问题的根源。而且,基督教也至少部分地要对此负责。您能否谈谈您对这些问题的看法?

答:这个问题事实上涉及我们刚才所谈到的基督教与近代科学

之间的关系。我们说了,近代科学的诞生需要人们对自然的性质作出一些假设,比如,自然是有规律的,是可以被认识的,等等。但更重要的一个假设是,自然在道德上是中性的,因此研究和分解自然在道德上并无过错。但是,并不是在所有的文化形态中,都有这种假设。在万物有灵论的自然观中,自然中附着精灵、鬼魂等,对自然的干预是有文化上的禁忌的。就是说,并不是所有的文化中都假定了一个中性的自然,可以让你放手去研究。基督教在鼓励对自然的研究中起了重要作用,这就是韦伯所谓的自然的"去魅"。基督教的创世说为自然的去魅提供了理论依据。具体来说,基督教认为造物主(神)和被造物(即自然)是不同的,被造物没有神性,对于不具有神性的自然,就可以解除各种禁忌,可以放手去进行研究。人们把生态环境问题归罪于基督教的另一个原因就是,《圣经》里面有一些直接的教导,鼓励人们去征服自然。比如"创世记"记载,上帝把动物带到亚当面前,让他命名。这在希伯来文化中是有深意的,因为知道了事物的名字,就可以支配它,所以上帝是没有名字的。这是一个很重要的隐喻。而且,《圣经》里还有其他一些说法,比如,上帝要人类生养众多,要管理天上的鸟,海里的鱼和地上的所有爬行的……等等,这些都是为许多环境保护主义者所诟病的一些教导。批评者们还指出,到了基督教和希腊哲学结合的时期,形成了重灵魂、轻肉体的二元论思想,而肉体是属于自然的。基督教许多最重要的神学词汇都体现了这种倾向,如信、望、爱、罪和救赎等,讲的都是人和上帝的关系,这里面很少涉及自然。在传统神学中,当末世到来时,自然的命运如何,它的最终去处在哪里,都是不清楚的。所以,在传统基督教中,自然是一个被忽视的话题。(*学生插话:《启示录》提到一个"新天新地"*)对,当代有一些神学家试图对"新天新地"作新的解释,阐发出一些生态的含义,但在传统神学中,大家只知道"新天新地"是一个很好

的地方，但不关心它究竟是什么样的。

至于说到科学是否要为生态问题负责，这是一个很有争议也很复杂的问题。但，有意思的是，基督教受生态方面指责的原因，也正是前面讲的人们论证基督教促成科学诞生的理由。这提醒我们，科学的事业与征服自然的态度之间也许有着某种内在的关联，讨论这个主题的文献也有很多，我们这里不多谈。

对基督教的指责构成了20世纪六七十年代环境主义思想发展的一个重要内容。著名环境哲学家尤金·哈格罗夫（Eugene Hargrove）认为，环境哲学在六七十年代的兴起事实上出于对基督教的批评和随之引起的讨论。批评者中著名的有我们熟知的历史学家汤因比，他在1968年撰文责难犹太—基督教的一神论对自然的“去神圣化”。在和池田大作的对话中，汤因比对人们能否解决环境问题持怀疑的态度，除非人类能够建立起一种新的宗教。他把环境问题归因于宗教，也把解决问题的希望寄托在宗教身上。在环境问题上对基督教持批评态度的一位更有影响的学者是美国历史学家爱林恩·怀特（Lynn White），他是研究中世纪史的，曾担任美国历史学会会长。他的批评更系统、更深入。他认为，要解决环境问题，发明、创新更多的技术并不是根本的办法。如果科学技术一开始就有缺陷的话，那么更多的技术只能意味着更多的控制和支配，我们必须反思环境问题背后更深层的原因。他追溯到了宗教原因，认为人对自然的态度应该有根本的变化。他曾问到，西方人是否可以从东方文化中找到解决问题的方案呢？比如，佛教、道教中人与自然的关系就是和谐友善的。但是，他很快就否定了这种看法。因为一种宗教或文化形态不仅包含人对自然的看法，还有其他很多东西。东方的宗教文化在人与自然的问题上固然有独到之处，但很难真正在西方生根以至全面地引进。他的结论是，还是应该在西方文化的传统中找到解决方案。

作为一名基督徒,他认为在基督教传统中,如圣方济各的教导暗含着一些解决环境危机的出路。当然,他的这种观点也受到了一些批评。最近几年,基督教神学家提出了许多生态神学的理论,这是基督教思想在生态时代的发展。

我的看法是,生态危机向我们提出的问题是关系到我们文明的根基的大问题,它提供了一个平台,让我们检讨我们的一切文化制度和价值,科学和宗教都在这种反思之列。

问:我还想问这样一个问题,我们现在常说科学与人文、科学与宗教的对话,您如何看待这种对话?它对我们今天的社会有什么意义?

答:当我们说两样东西需要对话的时候,也就意味着它们之间出现了某种互不理解,或是紧张关系。科学与人文之间的张力是我们这个时代最严重的文化问题之一。有趣的是,如果把宗教放进科学与人文的关系中,我们会看到,在历史上,科学曾经和人文站在一起,从宗教那里争取地盘;但是,现在在科学与人文的对垒中,宗教却与人文站在了一边。这种变化是很耐人寻味的。现在的局面是,人文和宗教在现代社会中往往处于一种边缘化的状态,所以它们和科学的对话是不平衡的,科学对于它们的意见可以置之不理,因为科学强调自己的专业性和自主性。我的看法是,人文和宗教方法对于科学研究的内容固然无法发表意见,但是对于科学的目标和社会后果,对人的生存意义的影响,却必须发出自己的呼吁。以科学的自主性和专业性为由拒绝这种呼吁,是傲慢的、站不住脚的。今天科学的发展已经给人类自身的生存和生活的意义带来了深刻的影响,如环境的问题、以及生物技术带来的伦理问题。但我们若不从一些基本的人类价值出发,便无法有效地反对某些技术的滥用,比如你不能

光说克隆人是不好的，克隆出来的人有基因方面的缺陷，因为科学家会回答你，我们会改良方法，消除缺陷。毕竟科学几百年来已经取得了巨大的进步，这种进步似乎是无边的。所以，现在反对克隆人的个人、团体和政府的理由中主要考虑人类的尊严、伦理等。当然说到价值的问题，就离不开传统、信仰，而这正是人文和宗教所重视的东西。

刚才说到的这些问题都很大，我们这里无法完全谈清楚，许多问题我本人也正在探索之中，但我认为这些问题对我们今天的社会都是很有意义的。我研究科学与宗教除了看重它对科学史研究本身的价值，也重视它和科学与人文这个大问题的关联。

科学精神与人文关怀

——晏磊教授访谈录

被访者简介 / 晏磊 / 男,1957 年生,工学博士,二期博士后,现任北京大学遥感与地理信息系统研究所教授,博士生导师。曾主持建立北京市空间信息集成与 3S 工程应用重点实验室并担任首届主任。曾主持起草北京大学测绘科学与技术一级学科点规划,并申报成功"摄影测量与遥感"工科学位点。已在现代导航成像、工程系统与控制、自动测试、遥感遥控遥测等方面取得国内外前沿水平的系统化成果。获国家专利三项。曾入选中科院"百人计划",任研究员,博士生导师,空间武器系统总体专家组成员。出版、待出版专著五部,论文数十篇。三项成果通过部级鉴定。数字成像成果实现了产业化,获国家计生委产业化专项立项和科技部火炬计划支持。

对话人 / 云慧霞

问：在采访之前，我看了您的背景材料，知道您主要从事的是数字成像技术及其相关领域。我对您研究的东西可以说是很陌生的。所以，是不是先请您谈一谈您的成长经历，或许在谈话中我们可以达到精神的汇合。

答：我们这一代人事实上是赶上了时代的末班车。“文革”耽误了许多宝贵的时间，但同时，那个年代也磨练了我们特有的意志，因此对后来得到的一切人生机会都非常珍惜。“文革”的时候，别人都不读书了，但是我非常喜欢读书。下乡劳动那段日子，只要一有空闲我就拿出书来看，但是那个时候想找一本书看都很难。所以现在读多少书都不觉得多，也许就是为了弥补那个时候留下的遗憾吧。

中学时赶上“文革”后期，假期里没事儿的时候我就抄《毛选》。1975年教育回潮我刚刚下乡。那时候我只能读且当时变得最喜欢读的是马列毛的著作，我非常喜欢这些东西，确实感觉到这是一种科学。它促使我开始思考一些人生问题，而且就从那时起我养成了写日记的习惯，一直到现在。高考的时候我报了理科，是出于这样的想法，当然现在看来是一种偏见，认为文科在中国风险太大，理科相对来说要稳定一些。后来就一直沿着理工科这条路走下来了。

问：除了做科研工作以外，您喜欢文学艺术吗？比方说看小说啦，听音乐啦什么的。

答：当然喜欢。我觉得我在科研道路上走得并不轻松，但相对比

较成功，是与我对文学、艺术以及哲学的偏好分不开的。中学时，我是学校里广播站的站长兼总编辑，也出过一些文学刊物等，我特别喜欢写诗。正是写诗的那种激情与细腻培养起我对事物的敏锐观察力，我觉得，这在科学研究当中是相当重要的。现在我写出的论文和一些专著，别人看了都说文笔很好，比较精练、简洁，基本上能够把我自己想要表达的东西很好地表达出来。因为从事科研工作也需要一种想像和推测在里面，但有精神的东西是无形的，必须依赖于物质符号得以显现和保存；同时我非常喜欢听音乐，尤其是一些著名钢琴曲。一方面可以让我的大脑放松，另一方面它还能调动起一种情绪来，促使你去思考，也会带给我一些预想不到的灵感。音乐是人的一种生命律动的形式，对每一个个体来说都是不可或缺的；再说哲学，我觉得称哲学是一种万有之学，一点也不过分。在很多时候我往往能提出别人想不到的见解，我觉得就是在中学时候读马列毛的著作，锻炼了我一套独特的辩证思维方式，使我常常能够绝处逢生、左右逢源。

问：听说您从读本科到读研究生，再到读博士、博士后，一共走了五所学校，而且所研究的专业都不一样。那么，在这条道路的设计上，您是出于什么样的想法？

答：我走的过程是先下乡(不得已)，也就是中学毕业后先社会实践，然后再读大学，然后再工作。工作完以后读硕士，读了硕士毕业之后再工作，之后再读博士、博士后，完全是交叉进行的。主要是现实条件制约，但它的有利一面就是永远与社会、与实践紧密结合在一起。我们工科分三大块：一个是结构和机械；一个是处理方式，就是我们现在的电学或者计算机；另外一个就是你怎样去针对你的对象提出这个问题，即信息获取或传感器。实际上我的本科、硕士、博

士恰恰这三个领域都涉及到了。本科学的是电学,但是毕业工作以后我发现自己往往可以用计算机处理问题,但对怎样提出问题、怎样变为计算机可以接受的方式却无能为力。就是说,如何将自然界存在的问题抽象出来,上升为科学能够处理的问题,就成为我硕士做的工作。从专业来说相当于传感器。毕业之后再工作起来就非常方便了,就是能够针对我们日常生活的问题知道怎样把它提炼出来,然后再用科学的方法处理;但是当我再往下走、在技术上负比较大的责任,在研究所担任总工、副所长之类的职务后,我发现我对表现形式不懂。就是说如何让别人理解,如何让别人看得舒服。这是从外在结构来说的,所以我读博士时就特意选择了这样的专业。

问:其实我觉得这个过程与艺术家的创作过程有些类似:首先是体验生活,接着是用语言、文字、行为等方式把自己的内在体验以外在的物质符号的方式表达出来,最后是读者通过阅读作品进而达到对作品的理解。

答:也许是吧。当然我在学的过程中是非常困难的。不仅要补硕士的课,还要补本科的课。我采用的方式不是就学科而学科,而是把自己的师兄弟当作老师,并且针对问题来做。我博士是在清华读的,那时,同学中只有我是学电学和传感器的,其他人全是研究结构与机械的,而且研究的都是结构当中最前沿的问题,但需要用电学方法去处理,他们就不断来找我帮忙与探讨,这就相当于他们为我立了最先进的研究课题。他们的每一个题目对于我来说都是新鲜的,所以我有动力去探讨这些事。反过来,我不懂结构,我可以请教他们每个人。作为一个学者一定要有一种孔子所说的“三人行必有我师”的精神和左右逢源的能力。我的思路基本就是别人做得了的我原则上是不做的,当别人做不好的我义不容辞地去做,这在我的

博士阶段特别强烈。做博士论文,找了十几个系约三十名不同学科的教授,和他们探讨各种问题,与他们结成了很好的关系。这些成为我研究课题的源泉。

当我通过本科、硕士、博士把这三大块拿下来的时候,我觉得工程项目我就不在乎了,因为工程项目最本质的三大块我都抓住了。那么,我就可以带领相关的一批人来做一些工程、项目和工作任务了。后来我就去北航做博士后了,我有意识地去塑造自己。在我们的时代,专才很多,但是跨学科的帅才、将才太少,有些学者、特别是年青人满足于拿到某一个学位,而且觉得哪一个学位最好攻就去攻哪个,哪个最熟就去攻哪个。表面得到的利益,实际上是一个认识上的误区,是不科学的。同时,从社会需求来说是远远不能满足的。所以,我觉得攻第二学位是非常好的事,应该大力提倡。即使没有去攻读,也要在工作的时候有意识地去跨一跨。就比如我去北航做博士后的时候,美国柯达和香港一家最大的摄像公司找到我们,当时世界上一种新的成像系统正在进行,但是他们一直没有解决新的照相机的核心技术问题,于是他们到国内来找,指明要一个电学为基础的又是专门搞仪器结构的刚刚毕业的博士,清华老师马上就推荐我,因为我是最符合条件的。在这之前,我从来没有接触过相机,但我接下这个工作之后,当时美国人有一种不把我放在眼里的傲慢态度。但是,半个月后我就把他们请过来,把我的方案讲出来,用计算机磁盘这样一个现成技术和刷卡机这两者的结合就可以解决当时这个相机的最核心的关键技术,当时他们就被折服了,他们说这个思路太好了,我们为什么没有想到呢?于是就说,所有的技术人员都由我来协调。但是,他们的技术员不服气,所以他们在那边弄,我们在这边自己弄,最后我们四个月时间就把传统相机拿出来,就可以拍照了,再用四个月时间就把关键技术全攻下来了。所以,我觉得在

学科上没有什么禁区是不可跨越的。如果它涉及到医学,我也会去学医学的。我觉得这主要是一种勇气,还要有种战略的眼光在里面。这一点是很重要的,就是说当你请教人的时候尽量回避一些与你背景遭遇相同的人,而应该努力去找你的对立面,获得的启迪可能是难以置信的。这本身就包含了对自己的否定;而真正否定自己是最难的,需要无畏的勇气与更强的信心。但否定的结果是更高层次的肯定与提升,是科学视野的一种更大开阔。

问:这涉及到一个跨学科、跨专业的问题,请您在这个问题上再谈得详细一些。

答:现在的一些学生往往有这样的弱点:大事做不了,小事看不上。所以学生总是强调自己的专业不对口,自己是学什么什么专业的,实际上是一种非常后进的思维方式。我总是这样看一个学生,我不是问他你是学什么专业的,而是问你做过什么东西,你会做什么,你认为你还能做什么。个人能力与人类的整个文化遗产比较起来是极其渺小的。所以,应该是自己适应整个社会,而不是让社会来适应你。在这方面西方比我们要做得好。其次,一些学生对中国的东西缺乏研究与尊重,对西方的特别崇尚。其实西方比较注重定量分析,就是细化;中国注重宏观的、综合性的看问题,实际上是研究问题的两个方面。所以,当我们在做一个细致的分析的时候,应该说西方人的思维比我们要好一些;但是在综合方面中国是有它的特色的,所以搞科研也要有一种民族责任感去学习别人、有民族自信心去弘扬自身。

问:除此之外,您认为搞科学研究还应该具备那些基本的素质?或者说您在带研究生的时候比较注重哪些方面的素质的培养?

答:我举出自己的例子。我在北航做博士后研究的是控制系统,这恰恰就是我们工程当中的三大块的有机结合,所以我对三大块掌握以后,到北航的目标就是要把这三大块之间的内在关联找到,所以我学了控制。北航出站后我就到了北大遥感所,这实际上是第二步跨越,就是从天上跨到地面。我回到地面上的捷径恰恰是遥感,但是它的一级学科叫做地理学。所以当时人们都不理解,因为搞工科的,前面还在搞相机,后面怎么就搞了地理了,他们觉得非常不可思议。但实际上它们是有关联的。当我分析地面东西的时候,我一定要用控制的方法,构成时空的变化。本来我到北航做博士后就是考虑要把获取信息、处理信息和表现信息构成闭环,将其内在关联找出来。而我到北大是第二个升华,这样的两步升华应该说是花了同样的时间。我开始考虑一个更大的认识问题和分析问题的角度。因为在这种情况下从事研究的人越来越少,但是对我们的社会发展来说是特别需要的。就像当时的科技部部长朱丽兰曾经说的:我们要培养项天立地的人才,顶天就是说一定要站在人类和社会发展的前沿,具有很好地前瞻性;立地就是一定要脚踏实地。这样的人才在我们国家太少了,所以我试图去做。特别是现在每一个学科都研究得非常深透了,都是一个个的高峰,但是峰与峰之间的波谷很少有人愿意问津,我就喜欢这样的波谷。因为这个波谷可以将山峰之间的空隙抹平,可以给人类的研究和发展带来了一个新的空间,所以这样的工作实际上是最有价值的。锦上添花的事有非常多的人可以去做,但是雪中送炭这件事对科学来说是极缺的,也是更需要的,对人类的整个发展有根本推动意义的。

***问**:您在清华读的博士,您的父亲又是清华老学长,应该说您的“清华情结”是比较深的,那为什么后来又选择了在北大工作?*

答:这恐怕首先要涉及到关于北大与清华的差异问题,才能说明为什么我转来转去学工科的,最后留在了北大。到北大的几年来我最深的感受就是文理科结合的这种综合性的院校,培养出的人才的前瞻性比工科院较相对要好;而我缺乏这样的前瞻性;同时北大需要充实工科人才。清华搞科研较注重一件一件事地去实现;北大则较注重站在一个相对高的高度去设计怎样实现的路径,它们是科学研究的两个方面。当然如果没有做基础工作的经历和背景的话,这种设计虽然前瞻性好,但是怎样去实施、达到美妙实用的境界往往有很大的难度,所以有学者感觉没有发挥的舞台,有一种孤芳自赏的感觉,其实都是自己内功不够的必然反映。只有你对做具体的工作有一定的体会后,你才能吸收北大的前瞻性、全局性这种优势,同时又有把你的工科所具有的脚踏实地的特点发挥出来,一件件地落实了,才可达到目的;尤其是要做一个大的事业的时候又必须将规划与实践这两者相结合。北大的学科覆盖面广,政史文理一应俱全,这样的一种氛围,学生就有一种总体的规划性的自觉意识,去多元地思考问题。

北大清华品牌是通过一批批毕业学子的优异成绩、以不同特征方式表现出来的。这里我想作一个比喻,不一定准确,但试图说明科学精神与人文关怀的两个方面的互补依存关系。清华学生主要靠团队效应去赢得社会的认可,就好像一个班上有50个同学,毕业后每个学生都是社会机体的一个螺丝钉一样,少了其中的一个机器都不能良好运转。他们踏踏实实也许一辈子都在做一件事,从旁观者来看,他是比较枯燥的,但他却是在不断地向新方面发展的,他是越做越精的。这种"团队效应"构筑了现代生活的科学内涵。北大学生主要靠大师和精英人才效应去赢得社会的认可,就好像一个班上有50个同学,毕业后就面对一座未被人开垦的高山,每个学生等间距

地在山脚排开,向上攀登。可能绝大多数人无法爬到山顶,有的甚至退回,但根据概率总有极少数人成功登顶;而且他一览众山小,成为大师。对群体来说,成功是必然;但对于个体来说,成功是偶然与幸运。这种"大师效应"也是靠群体的探索奋斗牺牲换来的。清华的校园多是四四方方、层次分明的,这就是一种规范化的、现代化的、科学化的一种理性思维模式,这种条框结构对工程来说是需要的。北大的校园就是弯弯曲曲、曲径通幽的,所以它会产生许多新颖的、独特的想法,而这些又是科学发现的人文土壤。规则化的景观不断提醒你这是现代高科技的社会,是需要规范的,需要把一切变成实实在在的东西;自然化的景观不断提醒你弘扬个性,需要不断翻新,需要将一切渗透入民主与科学的精神理念。

问:*面对科技理性为人类创造极大物质财富的同时,也不可避免地伴随着严重负面效应的产生,您认为一个科学工作者,是否也应该具有一种人文关怀的精神呢?*

答:我觉得科学工作者更应该具备这种精神,因为我们的职责是为人类创造财富,而不是为人类制造灾难。刚来北大时,我研究的是工程问题,就是怎样用空间的方法来获取地面的信息。但是后来我发现我对对象一窍不通,也就是对地学问题什么都不懂,于是我又花了半年多的时间研究它。在这个过程中,我发现人类面临的资源和生态环境问题确实触目惊心。我们的每一个工程研究者永远都是在考虑一个东西怎样可以结实、永远坏不了。但是任何一个东西都有死亡的时候,当现代科技高度发达以后,研究者很少去思考它死亡以后会怎么样。现在为什么这些不可化解的东西越来越多呢?比如废铁、废气等,也就是说你做得越结实、越不可化解的话,从人类的整个发展来看越是在为人类制造灾难。所以,日本提出"绿色

制造”的概念，意思就是说我在设计这个杯子的时候首先要想到它死亡以后我能不能让它重新回归到自然当中去，只有满足了这个条件以后才可能符合绿色的概念。这给我很深的触动，当我坐在火车上行进江南的时候，我看到随处可见的垃圾和工业废水，对我是一种深深的震撼。只有制造灾难的人当他们看到以后才能真正解决灾难问题，仅仅靠社会学家呼吁是有些苍白的。不在一个领域的时候看问题是绝对不一样的，所以要有一种换位思考的思维方式，我们的社会学家和制造专家的换位思考，这就是科技工作者的一种人文观念。

问：面对西方的物质生活的诱惑，您是如何进行价值抉择的？

答：我的同学一半多在国外，但是他们反馈回来的消息并不好，主要是心理的压力很大，说白了就是活得不快活，他很难进入主流社会。人的一生很短，没有必要去追求一些永远没有止境的物质条件而去放弃做精神的富翁。我没有特意联系过哪个国家，但是确实有很多外国的公司、研究机构都找过我，可是他们提出的很多要求我是不太能接受的。当然，我也出访过一些国家，我觉得中西方各有优点，但也许下乡的痛楚经历已使我无法轻易割舍中国民众乡土企盼的情结。我现在生活得很自由，在这样一个环境中我可以自由地搞科研，我觉得有利于我自己的工作。在国内有许多事需要我做，我目前还没有更多的精力去考虑长期到国外发展的事情。而且我不喜欢随大流。

云：虽然我是学文科的，但是听了您的一席话，感觉许多东西不再遥远、不再陌生，也深为您所具有的那份崇高的科学精神、敬业精神、那份虔诚的社会责任心和人文关怀精神而感动。

博雅人文学术文丛

方法与实践

原书空白页

在哲学和经济学之间

——汪丁丁先生专访

被访者简介 / 汪丁丁 / 1953年生于沈阳，北京市人。1981年毕业于首都师范大学数学系，1984年获得中科院系统科学研究所数学与系统科学硕士学位，1990年获美国夏威夷大学经济学博士学位。1997年始任教于北京大学中国经济研究中心。主要研究领域为新制度经济学、博弈论基础、道德哲学和政治哲学等，主要著作有《在经济学与哲学之间》、《经济发展与制度创新》等，另有论文和随笔多篇。

对话人 / 刘海波 / 蒋狄青

问:汪老师,请您首先谈谈您的求学道路,好吗?特别是,您如何从数学转向经济学、哲学?

答:这个问题已散见几本书的前言之中。我的学术道路如果平铺直叙的话,大致分为几个阶段,主要是偶然因素的影响。比如说,10岁时,跟沈昌文学电路设计,能自己做半导体。这方面的兴趣,打下了自然科学的基础。在此之前太淘气了,学习不怎么好,一二年级常受批评。四年级时遇到一位好老师,由于我作文用了一个成语,大大表扬了我一番,我很受鼓舞,语言写作能力自那时就开发了一点。“文化大革命”时,这两方面兴趣都得到了发挥。写作能力变成了我写大字报的能力。我的大字报思辨味道特别浓;电路设计兴趣从黑龙江建设兵团回来后进工厂时得到发挥。1969年去兵团时我只偶然地带了两本书,清华大学出版的《电路分析基础》和《反杜林论》。我那时与另一个人泡病号,他是老三届,总是拉提琴《梦幻曲》,如泣如诉,对我来说是一种艺术熏陶。他枕头底下还压着莎翁戏剧集,如《哈姆雷特》,这使我的文学兴趣进一步加深。

问:您何时回到北京的?

答:说来话长,我插队到三江平原嫩江县,十分想家,曾逃回过北京一次,又给家里送回去了。回去后,便由于这事而被认为表现不好,只能去厨房,与政治不积极分子为伍,除了挑水就是杀猪,没事就看《反杜林论》。正好有个宣传干事下来讲《反杜林论》,他看了我贴的大字报,十分重视,就把我调走了,成了理论小组成员,跟着武装连

执行各种任务。在这两年半的时间里，干了许多活，下煤窑、开联合收割机、到钢厂做浇铸工和翻砂工，每个地方都不到半年。到现在，我在每个地方工作也不超过半年。后来家里替我办了“困退”回北京。从1971年赋闲到1974年，关系仍在建设兵团，这期间都在看书。那时正是九·一三事件之后，许多年轻人开始反省，我对理论的兴趣大增，把家里所有的书都看完了。世界通史、马恩全集和列宁全集都读了，也读了许多文学名著。到工厂后就在电路车间，师傅都是大学毕业生，他们设计，我们试验。后来因表现出色调入总调试室，并解决了一个跳键问题，还获得了专利。这方面的兴趣使我很自然就转到数学方面，在工厂中把与电路有关的数学全学了。考大学时报了两个志愿，第一志愿是北大历史系，另一个是北京师范学院数学系。不知是由于年龄超过24岁还是其他原因，结果是到北京师范学院学数学。1979年考研时，放弃了去邮电学院学超高频电路分析而选择了中科院系统所，因为那时系统科学有综合性，较合乎我的兴趣。不过，直到1981年我才去中科院。不久，国务院发展中心搞2000年规划，我去搞数学，对我来说，从那时起才碰到了经济学。这一切都很偶然，并非事先规定的，人的可塑性总与社会偶然的机遇相连。

必然是如何通过偶然实现的呢？我想，人当然也有一定的先天精神气质，个人精神气质使然选择了一些偶然机遇，而排除了其他一些机遇。我个人气质其实是哲学的，而非其他学科的。所以，数学不是我的必然归宿，从数学到经济学不是必然的，这只是一种爱智的结果。从经济学到哲学，是符合我个人气质发展逻辑的。有些人的气质决定了他走不到哲学里去，比如发明家。许多人因先天气质碰不到机遇而遭到扼杀，这种事太多了，所以我比较喜欢存在论的哲学。

问:汪老师,能否请您顺便谈谈数学在西方社会科学及人文学科中的作用?

答:当时我学数学,但并不知道数学的作用。现在我理解了,所有西方社会科学和人文学科的奠基部分就是数学。柏拉图学园上就写着“不懂得几何学者不能入内”;苏格拉底指出,只要你作些启示,一个牧羊的孩子就会懂几何学,这是人的天性之一。我认为,数学在西方思维中具有基础的作用。这与中国思维传统有很大差异,中国不具有数学精神。为了更好地说明这个问题,我想先谈谈中西思维的差异。任何一种思想传统之所以有生命力,是因为它有内在的张力。因为人是冲突的产物,内在的冲突有正题与反题,人要生存就必须要超越出去,寻找那个合题。在我看来,中国人的文明、思想传统、国学传统,推进这些东西的两个主要力量是人文关怀和历史叙事。从轴心时代以来,人文关怀中西都有。但中国主流的话语方式是历史叙事,即讲故事。你告诉我古人就是这样做的,故我们现在就应该这样做,这点具有极大说服力。历史叙事不是西方理性,它无需笛卡尔式的反思。

还有一种叙事方式是美感叙事,东西方都有例子,如庄子的《逍遥游》中庄周梦蝶、濠上观鱼等私人事件的叙述,这些都是和美感有关系的。推动中国文化前进的是人文关怀与历史叙事之间的冲突:人文关怀是超越的、私人性的、接近美感的,不是争夺话语霸权;后者则有进取性、侵略性。真正的人文关怀不具有说服力,而是具有感召力。这两种叙事的不断冲突,恐怕是宋明心学、理学之争的一个推动力量,汉代几次学术论争也都反映出这一点。西方学术传统则不一样。在文学式的眼光看来,西方思想传统中最重要的资源是科学叙事,是一种古希腊精神,也是逻各斯的展开过程。但西方也有很强的人文关怀,像尼采,他写了许多的杂文、札记,说服力不是很强,但却

很震撼人心，这也是他死后许多年之后的事了，这就是美感叙事的例子。但，美感叙事在西方科学理性话语中是解释不通的，所以不能融入科学理性中去。尼采被认为是西方的疯子。当然，不符合中国历史理性框架，也被认为是疯子，如鲁迅的《狂人日记》中的主人公。西方文化就是由于人文、科学叙事之间紧张关系推动其前进的。我觉得，未来人类有可能进入一个美感叙事世界，当然，除非没有物质欲求等方面的冲突才可能。但是，也有人认为，即便如此，世界永远有权力欲望，美感叙事占主导也是很困难的。我是受利奥塔的启发，他用了科学叙事和历史叙事，我在其后加入了美感叙事。我个人认为，科学、历史加美感三种叙事比较完整，具有说服力。我写刘小枫《现代性社会理论绪论》的书评时就注意到他提醒"私人经验"的超验性，这即是一种美感。对美感叙事，我们不作文化上的区分，只作个人上的区分。人文精神在未来的表现形态应该是美感，因为康德的美就是人文。

什么是文化差异？文化差异实际上是由于不同的冲突引起的文化创造过程之间的差异。冲突在美感时代并没有，我们说中西差异其实是历史叙事和人文关怀之间的冲突，与科学叙事和人文关怀之间冲突所引起的差异。中西文化差异是在历史叙事和科学叙事之间的差异引起的。而人文关怀是相通的，都是超越性的，都以美感为基础，不再争夺话语霸权，是一种感召，是庄子式的美。东西文化在美感叙事和人文关怀上的差异并不太大，即便差异很大，也是由于与不同的占主流的叙事方式的长期冲突所致。现在，让我们再来谈谈数学。数学是什么？我倾向于罗素的看法，数学是逻辑的延伸，而逻各斯的话语形式就是逻辑，逻各斯理性是基本的理性形式。所以，很偶然的因素我学了数学，而这就使我很容易理解西方文明、西方理性精神，虽然我是中国人。

问：您所说的数学似乎和通常所说的数学不是一回事，比如，詹姆斯·布坎南说在政治经济学研究中必须摆脱数学观点的陷阱。照您所说，布坎南的叙事是一个非常逻各斯的叙事，虽然它没有高等数学。

答：那当然是了，你所指的数学其实是一种技巧，而不是一种精神。我重视数学是因为它是理解西学的基础，理解了数学精神，就可以驾轻就熟地理解西方的社会科学和人文学科。如果你不懂数学，或者对数学没有感觉，就不易于理解西方的学术。我所说的感觉不在于你做了多少道题，而是指你是否理解了数学精神。所谓的数学精神，并不是精确化，而是从现象界直接抽象到超越现象界的能力。有数学精神的人，可以口中一大堆数学符号，心里想的却是现实世界的例子。比如在经济学高层次的讨论中间，你经常发现自己跟不上，你参加芝加哥大学或哈佛大学教授们的对话，你有时跟不上，因为他们的论述都是一些经济学中的数学模型，心里想的都是现实中的例子。我们很多中国人也可以在这方面很强，比如钱颖一、杨小凯等人都是不错的，他们可以在数学与现实之间跳来跳去思考。这是一种能力，是一种西方理性，能从现实中间抽象出一个超越现象的模型。它显然不具有历史性，因为我只要谈数学符号，那搬到美国、印度都适用，一下子就超越了。历史叙事不具有这种情况，如《资治通鉴》拿到印度肯定不适用。所以，深受历史叙事熏陶的人很难接受西方这种理性、以及承认这种理性的合法性。同样，习惯于西方理性的人也很难理解中国人的历史理性，觉得它不自治，不符合逻辑的一致性。为何今天这样做，明天又那样做，这显然互相冲突，不符合利益最大化等等。当然，“历史理性”是中国人说明自己的一种方式。中西这种差异的确存在。在这个意义上，即使正规学过数学，成了数学家，但也并不一定理解了数学精神，这与先天气质有关。所以，数

学在西方社会科学与人文学科有奠基性作用。

问:因为语言是比较模糊的,所以会产生歧义性而数学是比较精确。请您谈谈数学在经济学中工具性的作用?

答:如果你所讨论的问题具有对工具的某种要求,比如数学,如果理解为逻辑的延伸,那无非是 dialogue。逻各斯包含的多重意思之一就是对话,要求处于两端的人两个人对话。如果对话者要求更清晰的语言,那么就逐渐进入了数学的语境了,这是一个自然的过程。工具的选择,我总认为应由人来决定,也就说是你把它放在那儿就可以了。中国的学者因为处于历史叙事的传统中,缺乏那种数学训练,当对话进入数学语境以后,他觉得很难、不能适应。在西方语境里,人们从小养成的思维习惯都是和数学密切相关的。不用再去现学数学,有了工具拿来用就可以了。这如同西方人不如我们那样具有历史感一样,我们对这套东西倒是很适应的。我认为工具的使用是个比较自然的过程,到时候该选择哪个工具就选择哪个工具。有时我的文章也用一些数学,但是我基本不太用,要用也是很细致的,如博奕论的产权博弈,说明产权是如何构造出来的。我认为,数学作为一种工具,和其他工具一样,没有什么特殊性。如果你沉浸在本应为你目的服务的工具当中,沉浸于奇技淫巧的工具理性和压抑性,你也就忘了你的存在,你的本真的存在就被遗忘了。数学是容易造成这方面的问题,因为工具越精致、越容易如此。当钟表刚出现的时候,很多人沉浸在制造钟表当中,在这种精巧的结构中玩物丧志。数学这种东西很容易让你忘记你的本真,而变成对数学的滥用,这是我反复批评过的。只是用数学重新描述了问题,而没有解决那个问题,这就没有意义了。

问:能否谈谈奥地利经济学派,它对您的研究有什么影响?奥地利经济学派对中国的经济学研究和对中国的经济改革有什么意义?

答:奥地利学派源于康德思想,像门格尔、米瑟斯是讲究先验理性和逻辑的,他们试图由先验的逻辑推导出人类行为法则。他们反对庸俗地把市场看成静态的一般均衡。奥地利学派最大的经济学贡献就是注重时间因素。奥地利学派认为,如果静态地把市场用数学方程描述出来,那时间消失后,过程就没有了。奥地利学派把市场当作一个过程。这个浅层意义上的经济学思想,我可以把它提升为柏拉图洞穴隐喻所具有的意义。这个隐喻在我看来是:人运用理性的过程就是逻各斯自我昭示的过程,也只有通过运用理性的过程才能解释 idea(共相)、揭示真理。奥地利学派深受康德哲学影响,他们认为市场过程或作为过程的市场非常重要,实际上任何其他过程都是不能取消的。我们曾经听人说,目标是微不足道,过程就是一切。我认为,这句话还是有一定道理的。最近,一位朋友告诉我,左右派争论并不重要,最重要的是争论过程本身,他的这句话很有奥地利味,我们都认识到实际上人的理性是只有通过一个过程才能接近真理。这就是为什么哈耶克反复强调市场不是一般均衡,而是信息交换、收集和理解的过程。如果取消过程,就没有市场了,新古典的一般均衡模型就不能容纳信息不完备、资本品和利润,这就只能回到熊彼特所说"习俗经济"中去了,我对它的批评是自洽的,因为它已取消了市场过程和市场本身。奥地利经济学家的这些批判深植于柏拉图、康德哲学系统。门格尔当时要同德国历史学派辩论,他不愿用历史过程这个术语,所以他绕开历史过程,只谈市场过程。另一方面,他批判纯粹历史主义的看法,因为纯粹历史主义就等于取消康德哲学,而人的先验性非常重要。我始终相信英美的传统经验味太浓,不能提供这方面的资源。

奥地利学派,它给我的影响只有两个。一个是坚持个人主义的立场而不是集体主义的立场,这是奥地利学派的特征。在个人主义的立场里,奥地利学派告诉我,核心的问题是个人的自由,而不是其他的自由。奥地利学派对我的另一个影响是它彻底的主观价值论。方法论上坚持彻底的主观价值论,这是从康德哲学来的。康德认为人是天地间惟一同时存在于现象界和超越现象界的东西,他是物自体同时又是现象界的存在物,所以只有人有这样的一种超越性。人的超越性最先就表现为先验理性,然后从先验理性到现象界,才推出实践理性。这套东西是非常彻底的主观价值论,因为从这个立场出发,你已经可以否认其他的人能够知道我的价值,因为我是物自体,是超越现象界的。人的主观价值,我的主观价值,跟你没有关系,你的经验当中不可能知道我,我是一个物自体,自我存在着。这些和自由意志是很有关系的。所以,彻底的主观价值论来自康德,奥地利学派的贡献或者说由此导出的贡献之一就是个人主义立场,因为主观价值论一定是个人的,个人才是物自体,集体就不同了,有很多派生的东西。这里又有一个问题,即自由是什么东西。自由主义者始终有一个困惑,不知道如何对待康德的自由意志或康德意义上的自由和英美传统里的自由(古典自由主义意义上的自由,在现实的政治、经济这个层面的限定的自由)。这似乎不是一件事,我觉得是一件事,只不过我现在没想好怎么说。顺便说一下奥地利和芝加哥学派方法论上的差异之处,这是很显然的。芝加哥学派和奥地利学派方法论上的差别就是经验论的和先验论的差别,而它们的"一致之处"就是建立作为逻辑一致性的理性选择的模型,建立这样的模型来解释人类行为。奥地利经济学派对中国经济学的意义就在于对市场过程的信仰,对作为过程的市场的信仰。我老说,"你怎么信仰,你就怎么生活"。如果在一个社会里,人们都不信仰市场,市场就没

有机会在这个社会里发展,这也是奥地利学派的思想对我们经济改革的意义。

问:在您的学术生涯中,哪些学派和人物对您的影响较大?在您的思想背景下,是否有一些可称为哲学基础的东西?

答:就个人而言,我读大学数学系的时候,哲学方面主要看的是黑格尔和罗素,很偶然。黑格尔中国人都知道,因为当时马恩全集,列宁全集都读完了,再要看就只能看黑格尔了,我们这一辈的人都知道这个道理;数学系讲究读罗素。但是很偶然地,罗素是英美传统里的思想家,黑格尔是欧陆传统里的思想家,这就造成了在我一开始的哲学训练中,就同时有两个传统。不仅仅是西学,而是西学的两个传统都具备。在这两个传统里真正有代表性的人物是我后来通过罗素找到了休谟,通过黑格尔找到了康德。到了这两个人那就不能再走了。再到柏拉图、亚里士多德、苏格拉底和前苏格拉底这些人,实际上都是为了再好好理解康德和休谟。这是我的看法,这是两个里程碑。所以对我而言,休谟、康德对我思想影响最大。

问:我们注意到,您的文章采用了一种特殊的论说方式,既没有采取主流经济学的范式,也没有采用通行的社会理论的某一派。为何如此?在多大程度上是一种自主的选择?

答:我的叙事方式没有自主选择,只是在哲学视角下来叙述社会科学。这是我所有叙事的特征。我讲数理经济学第一堂课就讲哲学框架内的数理经济学;制度的分析基础第一堂课也是有关方法论的,先从哲学角度整理出不同的方法:演进的与理性的,然后从方法进入理论层面再进入现实世界局面,这可以说是高屋建瓴的方式。你当然可以从草根层面出发,也可以有伟大的叙事,这只是视角不

同，没有高低之分。这是我语言的特点。

问：在您的学术历程中，有哪些问题是您最为关注、萦绕于怀的？

答：在现象界没有我最关注、萦绕于怀的问题。现象界的问题总是现象界的问题，浮起来又沉下来，总是短暂的。当然，我们积极的关怀总是要落实在短暂的、现象的问题上，这就是为什么我每次在海外读书时总是情趣很高远、很优雅，到国内没几天，就有人说，丁丁你越来越激烈。连着好几年都是这样，因为现实的问题让你关注，让你愤慨。但这是现象界的问题，不是萦绕于怀、挥之不去的问题。你带着更高远的关注回到现实里来，你看到人们在麦当劳不排队，在不许抽烟的地方抽烟，乃至某些官员的腐败，你能不愤慨吗，所以言词越来越激烈。所以，我必须远离现实，才能变得平和起来。

问：那么真正永恒的问题是什么呢？

答：我觉得没有，没有永恒的问题，只有永恒的好奇心。就哲学气质的人而言，他的好奇心是永恒的，他的那种好奇、那种惊讶、那种感觉是能永远在那里的，而且能保持终身，其他的都是短暂的，这就是我对这个问题的回答。

问：我们注意到哈耶克在您的知识背景中有相当重要的地位，但同时您也提到对哈耶克的超越。能否请您谈谈为什么要超越，以及如何实现您的超越？

答：我肯定是要超越，不仅我要超越，任何人都会如此。前人把现成的知识告诉你了，那么你的贡献是什么？别人告诉你的知识、经历过的东西是他们用一生的时间积累下来的，所以你获得这些知识所花的时间肯定要少于他人积累这些知识所花的时间。那你总要

超越了,否则你的时间干什么用呢?所有人都有这种天性,试图超越现有知识的限界,对他的视域(horizon)的限制,看到地平线之外、视域(胡塞尔的那个视域)之外的事情。每个人都会有超越,我当然也是如此。因为我的知识结构是新制度经济学或制度分析和哈耶克,所以我只能从我的这个视野或传统中去超越。如果我是一个当代自由主义者,那么我也许会去超越罗尔斯,是批判理论家就要超越哈贝马斯。你是处于哈耶克传统中的人,你的知识结构如此,你总试图超越你的知识结构,所以你就得超越哈耶克。批判哈耶克的人不是超越哈耶克,而是企图超越他所据以批判哈耶克的那派理论,这是不一样的。综合就是这么一个超越的过程,综合就是处于对话的过程中。在争论中,双方都超越了自己就达到了新的综合。所以,要求对话是我们永恒的主题。要有对话,才能有学术思想的进步。

问:*您在这种超越的努力中感到压力和紧张吗,这种超越是不是就是您提到的打通欧陆和英美两大思想传统呢?*

答:感到压力和紧张,是肯定的,因为所关心问题的根本性。哈耶克有他的内在的紧张,他一脚踏在欧陆传统上,一脚踏在英美传统上。我试图超越,就是试图打通这二者的紧张关系,很多人告诉我这不可能,几乎不可能。但,我现在找到了存在哲学做出发点。

我认为,海德格尔和维特根斯坦的论述已经说明了这种相通性、相亲性。再往下走一步就说明了这种相通。再往下走一步,是法国的存在哲学,就是萨特。我有一种感觉,用文学式地描述吧。德国哲学家关心的是死亡问题,他们的叙事是面向死亡的叙事,凡是受德国哲学影响很大的人,如克尔凯廓尔,关注的焦点是死的问题;法国哲学家关心是生的问题,生得如何荒谬,以及活得如何自由。那么如何沟通呢?对于一个处于西方之外的中国学者来讲,认识到他们

的差异不一定是最重要的，重要的是认识到他们的类同，因为中西之间的差异更大。他们都是在科学叙事当中长大的，而我们是在历史叙事当中长大的。对我们来说，注意到他们的共性，对我们的帮助、对我们思想的启发更大，因为一定有某种更根本的东西决定了他们的共性。而他们之间的差异性，是他们内部的东西，是派生出来的差异。我先注意到他们的根本，再注意到他们的差异，然后求得综合，这样才收获大。法国那一脉络的存在哲学，目前是我思考的一个重点，因为它似乎介于德国哲学和英美经验论之间，它虽然属于欧陆哲学传统，但毕竟谈的是生的问题，生活的问题，也可以说是向死而生。所以，德国人不认萨特，说他不是一个哲学家。但，萨特正好沟通了，或有可能有这样的机会去沟通这两个传统。我写的《哈耶克扩展秩序思想初论》下篇，主要引的是海勒(Heller)，一个女哲学家的存在论思想。总之，打通是很重要的，否则就会面临困境，当代自由主义的困境。你光谈自由而没有解决生活层面、现实层面的问题，如经济、政治的不自由，法律的非普遍主义。西方的自由主义是个自然的过程，中国的自由主义不是一个自然生成的过程。西方有古典自由主义、当代自由主义。当代自由主义在中国可能影响大一些，因为它是当代的，感觉更切近。实际上，当代自由主义的思潮是西方当代问题引发出来的自由主义的回应。而西方原初性的问题经过长期的历程，就好像语言似的，被遮蔽了。海德格尔为什么要回到前苏格拉底寻找本真呢？因为那时语言没有被遮蔽、没有被污染，那时候人们的生存问题就是真正的生存问题。演变出来以后，积累了那么多现实问题的纠缠，向死而生吧。到了晚期，等到现代人再看他们的语言，就什么也看不出来了，里边本真的东西都被遮蔽了，生存被忘记了。所以，对自由主义的论说，似乎这种说法是中肯的，如果你仅仅看当代自由主义的论说，他们关心的都是当代的问题了，像福柯式

的关心，反省的主要是制度对人的压抑；而古典自由主义、自由主义创始期的问题，可能是本真的问题。在中国，自由主义是个后发性的过程，自由主义思想是无根的，所以首先关心的应是本真性的问题。这就是为什么我认为我自己仍然是一个古典自由主义的立场，虽然我在一个次要的程度上，同情福柯、德里达的态度。我之所以想打通这个、打通那个，主要还是同我对这些问题的关心有关系。在西方，自由主义是个现实过程，因为在西方，政治、经济、文化发展同自由主义思想的形式是同步发展的，没有一个理论先于现实，或现实先于理论的问题。在我们这里，你没有这个现实，只是一个后发的过程。你要创造这个过程。从中国传统中创化出来一种介入自由的政治经济形态和个人自由的“主义”，都是一个后发的过程，也就是一个你要去建立的过程。这就面临一个问题，就是不落实。你从西方拿到一些主义，中国没有这个现实，这就需要重新构造。重新构造就很麻烦，因为你要从传统去构建一个理想世界，这就是牟宗三等新儒家和很多人所做的努力。你怎么“坎陷”呢，一方面你在西方传统中看到许多好东西；一方面又苦于在我们传统中没有这方面的现实。于是有一个“曲通”，也就是联接的问题，要是直接生造、也就是直通那肯定是不行的。曲通就要有一个根基，有一个脉络，这样它就能自己生长出来，这就是中国自由主义知识分子的努力的苦心所在。这是一个问题，也是我始终面临的不知如何解决的问题，这是中国古典自由主义的困境。但是，中国非古典的自由主义者也有困境，这种困境就是如你用迎头赶上的方式，直接从西方批判理论家那里拿来后现代文论里的批判理论，那我已说过，你连脚踏实地的功夫都还没有。中国古典式自由主义知识分子还知道在政治、经济的层面上来考察自由主义的含义和个人自由的形态，并来营造这种形式。那么，你要从文论里接过批判理论思想，后现代如德里达那种文论，语言

式的解构,那你对现实问题根本没法关心。因为他们本身已经从现实层面上抽象出来了,已经在语言的层面上讨论问题了。但,对他们而言并不意味着就不关心现实问题了,因为原来的问题已经解决了,有新的问题积淀下来遮蔽了原来的现实问题。现在你直接把那个东西拿出来放在中国的论域里,那个本真的问题你没看见。人家当初那个本真的生存状态是我们现在本真的生存状态。现在你直接拿被遮蔽的状态去思考的时候,就会遇到这个问题,你就不能脚踏实地了,因为你失了本真嘛。在中国的语境里,就更不好用了。这是我对新左派知识分子,或认为西方后现代的理论适应中国现状的思潮的一种批评,我认为这更不适合中国现状。中国的现实是需要回到我们那个生存的不加遮蔽的状态,来建构(可以用建构这个词)一种个人自由的政治和经济形态,以及相应的“主义”——“自由主义”。

问:这同你所说的打通的工作有什么联系?

答:这就是一件事的两面,同一件事,对此我现在并没有彻底思考清楚。我认为存在哲学有一个好处,有一个重要的启发。自由,如果我们承认是所有人都生而要求的最高价值,那就是不论中西,都是“个人自由”。生而自由的人被抛入这个社会,中国这个社会。那我们怎么办?这个出发点本身就切近法国存在哲学讨论的出发点,这就是我为什么对海勒的著作非常感兴趣的原因。然后,我们创造我们自己的历史、个人的历史。我们创造个人史,就是试图去沟通个人自由的诉求同我们所处的我们被抛入的社会历史的鸿沟。我就试图去打通这个鸿沟,打通的方式当然就是海勒所说的双重的历史性。一种就是我同化进去,服从这个社会,放弃我的个性,把你的文化内生到我内心中去,变成一个中国人,一个传统的中国人。有一种

方式就是我反抗，我觉得在某种程度上我不属于这个传统，所以我就反抗。所有的人某种程度上都不属于一个特定的传统，他都要反抗，这就是创造文化。反抗的过程就是我要创造新的符号，用新的语言写成新的文章，重新阐释这个传统。这就是为什么我写了许多文章，你看都是用中文写的，但有新的东西在其中，有我心灵的激情在里边。它是一种对中国文字重新运用组合，它运用新的语言、新的符号，注入新的精神，重新解释、唤起一种新的精神。这种精神是我希望看到的，这就是人文关怀对历史叙事(在这个社会里)的一种反抗。那么，通过这种反抗，我创造了属于我的文化、个人的文化。这样我就实现了一部分我的自由诉求。而这个过程就是法国存在主义哲学家所描述的那个过程，我们不能肯定我们为什么生，但我们毕竟已经被诅咒了自由地去决定我们如何生。我看他们的东西很受感动，一定要这样，才能沟通起来。这是一种向着生的哲学、关注着生活的哲学而不是仅关注到死亡的哲学。这是我文学式描述德法两派哲学家的差异。这是我个人的思路，本质上还是个人主义的，本质上是求我个人心灵的自由，然后创造出来这么一大堆东西。你们每一个人实际上都是个人的，你的道德诉求、你的其他方面都是同个人联系在一起的。这一点是很重要的。

问：主流经济学和其他社会科学能否展开对话？

答：刚才我说过，在主流经济学同人文关怀的冲突中，主流经济学已经处于霸主地位，因为经济学是一种高度理性化的学科，它最接近于数学和物理学。它进步太快了，所以很多人说经济学帝国主义，其实不是经济学的问题，而是其他学科的问题，因为其他学科进步太慢了，所以经济学倾向于霸占其他学科的土地。但这又说明一个问题，如果说经济学和其他学科的冲突，那在这儿就表现为经济

学家往往忘记了对人类的关怀、人文的关怀。因为经济学是一种主流的科学叙事话语，是处于霸权地位的，所以它往往忘记了、不去注意、压抑了其他学科中的人文精神。而其他社会人文学科中往往倾向于强调人文精神，像福柯、德里达等更强调人文的诉求，美学家们都是这样。这使得经济学和其他社会人文学科间的话语冲突实际上变成了西方科学叙事和人文诉求之间的冲突，这是很可悲的一件事。最后它的综合形式应是经济学向人文学这边靠一步，因为正题和反题之间的综合，往往是综合了二者的。所以，将来的经济学和其他社会科学，我不知道到底是什么样，但我倾向于相信按照正题、反题和合题的辩证逻辑。未来的经济学将更多地带有人情味，更多地带有人文关怀；未来的其他社会、人文学科，也将较多地采纳经济学理性主义的看法，比如现在理性选择对社会学的渗透。这是一个综合的过程，因此我们应展开对话，有紧张就有对话，要不然它的系统就崩溃了。

问：*如果社会科学工作需要一个学术共同体的集体努力，那么它如何形成？面对不可避免的学术分工，学者们应如何把握？*

答：最好是有一个学术共同体，但是它很难形成，而这正是我的目标，自1993年以来，我就努力试图重建中国社会科学研究的传统。因为没有这样一个传统，就不可能找到什么学术共同体。在学术研究传统内部对话，就非常省劲，分工也非常自然。没有这样一个传统，我们就只有低水平重复制作，很多人在创建自己的小传统，而没有大传统。所以，需要规范性的努力，如《中国社会科学季刊》这样的努力。但也需要反规范的努力，比如说那些思想性更强的努力。上海的一些学者，批评《中国社会科学季刊》的做法，说它用规范在扼杀思想，双方的努力就是重要的。都有道理，然后通过对话，大家都注

意对方所批评的弱点，努力去纠正，最后不就综合了吗，都达到了新的高度。当我说我要重建中国社会科学研究传统的时候，我只是说，从我的角度来影响它的重建。能否重建起来，我不知道，那是偶然的东西。我写过一篇在《读书》发表的文章，谈香港为什么不能成为学术中心。那里面提出学术中心的三个条件，除了经济、社会的条件，最重要的是一个学术群体的精神气质(ethos)。群体的精神气质如果属于那类比较根本的，比如说有哲学气质，更倾向于基本问题，那么你的关怀就是更根本的关怀。在这种关怀的视角之下，在这种哲学的视角之下，你对现实问题如经济学问题、社会学问题、法律学问题的关注可能把握在要害的、核心的问题那个部分。然后就是人们的认同，那就很容易形成一个学术中心，学术中心的前提就是要从事根本问题的研究和开发。其他的次要问题，另外一些人会去研究，他们很容易依附你这个中心。学术中心是种霸权地位。如果没有这种问题意识，没有对于根本问题的问题意识——那需要一种精神气质、根本关怀的养成，那你不管怎么批评，西方文化霸权也好，文化殖民地也好，你还是免不了成为文化殖民地；因为你接过来的问题都是别人已提出来的问题，原创性的问题都不在你这里，你都是些次生性的问题、技术性的问题，所以你只能是文化殖民地。现在我们中国社会科学确实很弱，我说社会科学是西学，因为我们的社会科学还处于很幼稚的阶段，很难避免成为西方某一个学术中心的殖民地。比如说西方马克思主义进来了，北大马上流行西马；福柯进来了，北大马上流行福柯；哈耶克进来了，又马上流行哈耶克。这样北大就成为各种学派、思想的风行地，风行地就是殖民地。什么时候你不跟风了，进来任何一个学派、思潮，你都有很强的定力，都能容纳进你自己的体系里来，那才叫真正的北大。蔡元培的“兼容并包”理想没有实现，兼收并蓄，兼容并包，没有包进去，没有那个学术根底去包

人家,你只是跟着人家。所以,北大在这个意义上还不是理想的北大吧。学术中心的内部不可避免地要有学术分工。我也说过这件事。我认为有三类学者。一种是专家型的、专业型的。任何一个人,在社会分工制度下,很容易培养成一个专家,只需收集和理解他那个专业领域的信息就行了。还有一种是天才。天才可能只局限于数学、只局限于经济学或者是法学领域,他也可能通通走一遍,这完全是偶然的。天才是天生的才能,那种气质极强烈。所到之处,他只要把他感受到的东西及时写下来告诉世人就够了。天才和专家们不一样,专家是兢兢业业地把天才们开拓出来的领域给出知识并且充实起来。对天才而言,知识本身并不重要,悟性和洞见更重要。天才人物总是拥有那种超常的洞见,一下看到了一个新的问题、新的领域,把他们记录下来,然后就走过去了,进入另一个领域。天才在沙漠荒芜之地,留下他的足迹就完事了,就消失了。天才后面跟了很多人,不能说是庸才,他们都是专家。专家们来补这个空子,添砖加瓦,一块一块地砌起来变成一个完整的知识体系,这是知识的生产过程。第三类人物就是通才,通才也可以说是二道贩子,分工去做专业以外的事情,去收集专业以外的知识和信息。为什么会这样呢?哈耶克说在分工社会中知识是分立的,每一个人都只能研究一小块知识。因此,需要有一个信息交流过程,形成一个社会整体性的对知识的运用,这样才能有学术分工,才能有学术进步。由于这些通才,把专家们的知识企业家式地串到一块,然后哈耶克所说的“知识在社会中的运用”,就可以运用起来了。这是知识社会学的问题。理想的学术分工是每个人按照自身的气质、机遇、经历、才能不同,分工做这三类事情。

问:对于有志于社会科学的年轻学子,您有什么最关键的建议?

答:对于有志于社会科学的学生,我最关键的建议就是像哈贝马斯那样,把哲学掌握了,把哲学学好了。哪怕不搞通呢,你也要去听一听,知道哲学是什么,找到那种感觉。因为社会科学来自西方,你先去把西方的哲学搞通,然后再去做社会科学的学生,你就会有收获了。我的感觉就是这样的。

中国政治文化之反省

——墨子刻教授访谈录

被访者简介 / 墨子刻(Thomas A. Metzger) / 美国加州大学圣地亚哥分校(University of California, San Qiego)荣休教授,现任胡佛研究所资深研究员。代表作有《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》等。

对话人 / 张凝 / 彭国翔 / 赵大新

问:我们大陆对墨子刻先生的了解是从《摆脱困境》这本书开始的,书中对许多问题提出了独到、深入的见解。现在我们国内特别是我们研究生想了解一下墨子刻教授最近的一些研究状况,您能不能给我们介绍一下?

答:您知道,拙作《摆脱困境》当然是受到新儒学的影响。可是,还没有受到他们的影响以前,我就认为韦伯对儒家传统的看法是不够的。因为韦伯觉得儒家的传统很停滞,觉得你们对道德的理解与你们的政治制度全混在一起,对道德没有什么超越性的了解。我觉得这不行。我那个时候在研究你们的“处分则例”,处分则例多半是皇上吏制的法例。我的研究还包括盐法等,我渐渐发现你们的官僚制度还有它的动力、弹性,你们的官员有他一种内在性的动机。在一些处分则例中,官员们并不光是被动地受到皇帝控制的对象,他们也有自己的人格,他们很弹性地处理外在社会的问题,这跟韦伯的了解不同。

我第二本书研究宋明理学,在其中我又看到类似的事情,思想一方面很强调一些非常高的理想,另一方面非常强调我们这个世界的毛病,他们所表达出来的思想好像很有张力(tension)。而韦伯说没有这个张力,这样我就开始批评韦伯。然后,谈到那样的政治文化跟你们20世纪的思想有没有什么连续性。由于那个时候,不但有韦伯的思想,也有我们外国人的现代化理论,还有你们的“五四”运动,好像都觉得中国越现代化,便越远离固有的传统。可是,你们现代化的方向跟你们固有的传统有非常密切的关系。特别是有一个看法,

这就是你们现代化趋向的动力。这个动力的来源与目标的内在张力有密切的关系，中国20世纪的动力并不是因为中国人都用普通人的理性，他们有国家主义，然后他们要富强，然后看到外国人都是用这样的方法因此得到他们的强。所以你们也用你们的理性，你们觉得“我们也要富强”，所以你们模仿外国人。我觉得这个说法是完全忽略了那个时候你们自己的思想。按照你们自己的思想，你们的出发点不但是国家主义、不但是你们自己的理性，你们的出发点是你们儒家传统内在的张力。尤其是你们固有的文化告诉你们有一个至高无上的目标，这就是“公”——大公无私的思想。你们一方面认为这是一个不得不肯定的目标，另一方面你们又觉得很可惜，没有办法得到，外在的世界很麻烦，内在的涵养也不行，这就是我所谓的“困境”。在这样的情况下当你们开始接触西方时，魏源、郑观应、康有为、梁启超看到外国人的“格致之学”，所谓科学、民主那样的东西，马上开始非常感兴趣。为什么？我还是觉得一些学者的个人研究越来越印证我这样一种想法，就是你们觉得这些外来的东西可以作为得到你们固有目标的方法，所以你们20世纪思想方面的方向、政治方面的方向的动力很多是你们觉得一利用这些西方式的方法，你们就可以得到你们固有的目标。

这个说法受到很多的批评，比如张灏、史华慈的批评。现在开始有人觉得不是那么简单。我还是觉得这个说法是完全对的。这个目标牵扯到一个思想方面的理想，就是“天人合一”，在拙作中提到天人合一其实是包括很多合一的方面，有知行合一，有汇通的观念。我最近用“linkage”，就是你们的“贯通”来表达。那要贯通什么呢？要贯通最高的理想跟这个世界，要贯通人跟人的关系，没什么隔阂，要贯通所有的思想，使思想没有什么冲突。你们到了20世纪，像唐君毅、冯契、牟宗三、李泽厚，他们看到西方思想没有这个贯通，而有所谓的

“认识论大革命”。我爱用这个词。别人谈这些，从笛卡尔到休谟、到波普，他们不说认识论大革命，而是说危机。我觉得“危机”这个词有评估的味道，“大革命”说的是一个转变，这个转变按波普的表达，就是开始认识到判断与事实是两回事，不能汇通。然后，冯契、唐君毅、李泽厚说当然可以汇通。只有王国维说“可信者不可爱，可爱者不可信”，可是其他的都觉得可以做。不但新儒学是这样，中国的马克思主义也是这样，他们都有这个贯通的目标。显然唐君毅不是受马克思主义影响，冯契不是受唐君毅的影响，他们是受到什么的影响呢？那表明宋明理学原来的目标在20世纪还是非常的重要。这个延续性非常重要，这里我还要提到一个例子，这就是上海的杨国荣教授，他有一本书谈的是“从严复到金岳霖——中国跟实证主义的关系”。里面一再说到中国像严复，像金岳霖，他们接受实证主义，但他们的实证主义和外国的实证主义不一样，他们的实证主义常常跟那个贯通的目标连在一起。然后，杨国荣说为什么有这个不一样，当然是受到固有文化的影响。李泽厚等也会强调这个连续性。我想在制度方面非常复杂，但在思想方面的这种固有文化的连续性非常重要。这是我第二本书的工作。

问：墨子刻教授，我想打断您一下。刚才您讲到中西思想的一个重要分歧在于西方不能贯通，而中国能贯通或说要贯通。到底是什么东西能贯通或不能贯通，您能否再解释一下？

答：是应然与实然。关于实然、关于事实、关于现象，我们有知识；关于应然的事物，我们只有判断而已。这是一个很复杂的辩论。中国人一致不接受这个看法，像金岳霖、李泽厚《批判哲学的批判》、冯契、牟宗三都不接受这个结论，我想是很有意思的。那么为什么不接受？你们现代思想的光谱那么广，但都有类似的看法。我觉得，这

里连续性的方面非常重要,现在学者们越来越同意这个观点。我的学生黄克武关于梁启超、关于严复的两本书还没有在大陆出版,他很详细地证明了这个连续性的方面。这个连续性和张力是我在研究贵国历史的时候的一个阶段。

第二阶段是这样的,我在台湾的时候,有很多批评政府的人,可他们的批评似乎使我有种不舒服的感觉,他们不太客观,尤其是他们不谈得失,他们只谈政府黑暗的方面。我开始批评他们,我觉得他们有一种乌托邦主义的趋向。意思是这样的,这种与固有文化有连续性的动力精神带来一种乌托邦主义的方向。然后,我马上批评这种乌托邦主义的方向。我用什么看法呢?是用美国式的实用主义,用张灏所谓的幽暗意识,然后是尼布尔,他是一个神学家,当然还有马克斯·韦伯。开始时候我好像很热烈地承认你们原来文化很宝贵的方面,包括这个动力在内,也包括新儒学们所讲的个人自作主宰的精神等等。可是,第二个阶段我觉得这带来一种乌托邦主义的看法,我就写不少文章批评这个乌托邦主义,尤其是《学术思想评论》中有拙作“20世纪中国知识分子的自觉问题”。

问:*墨子刻教授,我想您能不能详细阐述一下你批评中国思想中那种乌托邦主义倾向的理论依据及来源?*

答:实用主义、韦伯、尼布尔的思想,尼布尔代表从奥古斯丁来的幽暗意识——darkness。

问:*darkness,唐君毅叫“神魔混杂”。*

答:唐君毅的看法是,这个“神魔混杂”是应该被超越的。每个人觉得他现在的社会是神魔混杂,中国人、美国人对自己当前的社会都觉得是神魔混杂,你不可能超越这种神魔混杂,所有的进步都是

在神魔混杂之内。可是,中国人觉得历史包括“三代”,三代不是神魔混杂。所以,对唐君毅来说,我们的实践、政治方面的实践,目标是要超过这个神魔混杂,再恢复“太和”那样的世界。我特别批评你们对政治可行性的看法。我觉得由于三代观念的影响,你们对政治活动可行性的看法太乐观。“文革”只是一个例子而已,因为“文革”的思想不是毛泽东一个人有的。唐君毅是一样的,他当然不是主张用暴力,但他也要建立一个完全大公无私的社会。中国有入世的思想,意思是最高的理想在政治活动方面可以落实。我们西方人从亚里士多德、奥古斯丁以来的传统,最高的思想是上帝之城,可是人类的世俗之城不想模仿最高的思想,这是我们的主流。

第三个阶段,我开始在认识论方面进行反省。开始觉得你们的认识论跟我所习惯的认识论不一样。我开始使用悲观主义认识论和乐观主义认识论等概念。其实这些词并不是从波普来的。波普是先用这些词,他是一个哲学家,他说悲观主义认识论和乐观主义认识论都不对,对的是批判性的理性。他是一个哲学家,所以他评估这个思想。我不要评估,我只要描写。我只要看中国人的认识论是什么东西,他们觉得一个看法有道理、一个看法没有道理,最后的标准是什么?我们应该把所有这些标准描述出来,然后看看跟西方的有什么不一样。我开始做这样的比较,并从那一方面开始反省我们西方自己思想的趋向,比如我们的实证主义、我们的自由主义。然后有一个小结论,就是西方也好,中国也好,还没有人找到一个很完整的政治理论体系。当然,这其中涉及一个哲学性的问题,假如你说还没有一个完整的体系,那么你是用什么标准来评估这些思想。所以,我开始在认识论方面作一些工作。我最近的论文集是环绕第三个阶段的。

问:您强调中国思想从传统到现代的连续性,而不是像以前那种看法一样,把中国的现代化看成是对西方之challenge的response。挑战—回应构成了以前的研究范式,这种范式在现代受到了抛弃或挑战。那么现在美国学界在关于中国的研究中是不是基本上都是从内在连续性的角度切入?

答:现在很多人谈到“内在的逻辑”,我想拙作的方向与之很有关系。在这方面,有两个人类学家使用的词不知你有没有听说过,就是“emic”和“etic”。emic是指,比如你研究一个群体,那个群体对他们自己的生活有他们自己的了解,比如无论是知识分子还是农人,他们有互相的语言,可以互相谈很多问题,所以他们有他们共有的人生观,这是emic。然后,比如我是一个弗洛伊德信徒,对人们一般所认为的孝顺会指出并不是那么简单,我会把它化约到性的意识;再比如我是一个马克思主义者,我会讲是由于有经济方面这样的活动,所以才有这样的想法。这些看法是用旁边人的分析架构来研究一个思想,这是etic。像唐君毅这样的研究者,他们觉得他们做的是emic understanding,有内在的了解,这相当于狄尔泰所说的“体会”。

无论如何,我想这个内在的了解当然非常重要。从主要的意思来说,就是我们要注意到一个人所说的“话”,我们不能忽略历史中人物自己所说的话。在这方面我可能有一点跟别人不一样,我觉得,我们研究一个思想,比如宋明理学,etic没有办法完全避免。因为我们20世纪人看朱熹,不能完全变成另外一个朱熹。而且,我们的目标跟他的目标不一样,他的目标是“天人合人”,可是我们的目标是要了解朱熹的思想,而他的目标当然不是了解自己的思想。而且,我们要用一些20世纪人所能了解的范畴。所以,etic是不能避免的。可是,同时我还觉得我们也需要那个“体会”,那个emic,为了做到这个,你首先要把评估跟描写完全分开。比如宋明理学,你要对朱熹、王阳明

征。我想这其中是不是有这样的问题，如果你认为以儒家为代表的传统在认识论上是乐观主义的，而西方顺着幽暗意识下来的传统，相对而言是悲观主义的，那么我想问，第一，您认为这种不同与否与双方对人性的看法有关系？第二，如果您用这一对范畴来看东西方、看儒学与近代西方在认识论方面的特征的话，是不是有一个化约主义的问题？

答：这是个很好的问题。第一，假如这是被视为简单化的可能，那么我的意思是，所有这些假设、看法，假如能立足，我是在指一些specific，一些特定的文本。我不是在谈文化，不是在谈整个的东方文化和西方文化。虽然有时为了方便起见，我们说“东方文化”、“西方文化”，但我觉得那么大的题目不可能成为研究的对象。我们可以谈一些文本，可能人们会觉得这些文本很有代表性。有时候我们并不能证明其有代表性，可是很多人会同意宋明理学最基本的文本。假如我们在里边能够看到一些共有的词汇，而且可以详细地证明这些词汇存在，那么我们就可以说那种思潮有它的特点。可是，这不是说整个的中国文化是这个样子。所以，我谈中国的乐观主义认识论，是指我关于《论语》和《墨子》中的有一些文章，我尽可能地为我的论点作出证明。然后，我觉得很多人会很容易承认宋明理学是一种乐观主义认识论。当然，我并不是说中国没有悲观主义(认识论)，比如庄子，有很多辩论的余地。我最近的著作提到你们20世纪的思想，我在马克思主义(者中)有一些例子，在新儒学和自由主义(者中)也有一些例子。我曾经提到成中英，他关于三民主义有一本书。你知道，成中英非常肯定孙中山的思想，觉得孙中山是非常了不起的思想家。大家都知道孙中山是乐观主义认识论。我个人的研究主要是围绕冯契、唐君毅这些人。假如在所有这些思想中你可以看到乐观主义认识论，然后你可以说他们有共同的话语。这个话语不但对认识

下为己任”,这当然是儒学。所以,我觉得我们描写一个思想,不能以20世纪人文主义的标准决定什么重要、什么不重要。

问:您的意思是说要把描述同评价分开。首先要作的是描述的工作。

答:对。原来我在《摆脱困境》中都是描述,后来我开始批评乌托邦主义,这是评估。我开始意识到我在评估,那我评估的基础是什么,因此我开始进入认识论的反省。

问:不过,我想您在《摆脱困境》中也有评价,只是并非针对宋明理学本身,而是针对韦伯那个命题。

答:我觉得我评估韦伯,是因为我觉得他不精确地描写事实。我还是觉得这不是评估的问题,这个评估是波普式的“反驳”。这是完全在波普三个世界的意义上可以反驳的命题。我的目标是反驳韦伯那个命题。我提到一些事实,以反驳那个命题。可是,评估的问题是关于应然的事情,比如波普的三个世界,可以反驳的命题,这是第一个世界;第二个世界扼要地说是规范,他说是 beliefs,是信仰;第三个世界他说是 physical world,其实是本体论。他觉得我们的知识就只是关于第一个世界的。我们对规范和本体论只能有判断或假设,没有什么可以反驳的命题,所以不能算是什么知识。这里评估是指我们能不能评估人们对本体论的思想,评估认识论的看法。比如说假如你说有三个世界,可是唐君毅说有九个境界,因此我觉得那样的评估跟反驳命题是不一样的。

问:在孔子纪念会议上,我听到您的发言,您谈到乌托邦主义和幽暗意识,并用这一对范畴来评价孔子儒家传统与西方传统的特

重要的言论一句句地分析。同时,你不但要注意这些人自己觉得很重要的事情,比如朱熹觉得“居敬”最重要,王阳明觉得“致良知”最重要,每个人都在证明他自己的说法是比较对的。这是很重要,但更重要的是他们共有的词汇。他们都有一些“老生常谈”,牟宗三称为儒家的“家常便饭”,就是每个儒者,不论其思想深刻与否,都讲这些话。很多人可能讲的就是这些老生常谈,没有什么成就和贡献。可是很了不起的儒者也用这些词,不过他们为之注入了深刻的内涵,有新的东西。比如像莫扎特的音乐,同时有很多人他们创造音乐所用的方法跟莫扎特一模一样,让你听起来像莫扎特,可是却没有莫扎特那种特别的美。共有的方面也是文化的基础。因此所有常用的词很重要。所以在《摆脱困境》中,不仅朱熹、王阳明自己觉得重要的东西,所有的老生常谈我都把它写进来。比如“已发、未发”的问题。有个著名学者说,程朱有已发、未发的问题,可是王阳明没有。他比我更了解王阳明,那么对不起,可能是我的错误。我原来觉得“已发、未发”对所有的儒者是理所当然的,就是事实,我们的心理是这个样子。他说没有,我就再看《传习录》,里面提到“已发、未发”的地方超过 17 次,黄宗羲《明儒学案》中也记述了王阳明对已发、未发问题的看法。然后那个学者又说,虽然有,但不重要。按照我的看法,你不能就这样判为不重要而不再分析,我认为这是另外一个问题。这个已发、未发对他还是很基本的一个范畴,他觉得我们的心是这个样子,这还是他人生观很重要的一个部分。在这里,我接受人类学家的看法。何况你不能从一个 20 世纪人文主义的看法评判一切。就像狄百瑞讲儒学是“为己之学”,这确实是一个方面。但不只是这个,宋明儒讲“大学”八个步骤讲“平天下”,孟子见梁惠王,“内圣外王”中外王也是很重要的。宋明儒也好,孟子、荀子也好,他们都把内在涵养的问题跟国家的政治性问题连在一起。他们要救中国、救世界,“毅然以天

论有他的看法，对生活的目标有他的看法，对已有的世界也有他的看法，比如说他们都有一种目的论的历史观，他们都强调思想的重要性，觉得中国的进步是依赖哲学方面或思想方面的功夫。我觉得这里边没有什么化约，因为我用的文本都是直接支持我的立场。

我们反过来看西方。西方也是跟中国一样的复杂，我们没有办法谈整个的西方。当然我是 native，是本地人，是在美国长大的知识分子，我有我 native 和 informer 的权利，就像你们中国人对你们本土文化有发言权，所以我在这方面有一点身份。我特别注意到约翰敦，他是比较同情马克思主义的——英国讲政治理论的一个学者，还有哈耶克。他们当然不具有完全的代表性，而且哈耶克的认识论中有乐观主义的成分，比较复杂。所以，我没有说悲观主义认识论或认识论大革命是所有我们西方文化的模式，我只是说它是一个趋向。当然，马克思主义不是这个趋向，但它也是西方文化的一部分。

还有人性的问题，我当然同意你的看法。所有我说到的这些文本，对人性，性善或性恶有很不相同的看法，这也是他们的话语。人性，按照我的分析方法，不是属于认识论，也不是本体论，而是属于“已有的世界”，人性都是事实，至少按照他们的思想是如此。我们西方人对人性当然有一种比较悲观的看法，可是悲观看法的后面，也不是那么简单，我们思想的内部有很多矛盾的方面。可是，无论如何，有一个很大的区别，这就是很多你们的思想家会说我们世界的问题，我们中国的问题是因为我们的文化没有改正好，假如我们能够解决思想方面的问题，形成一个完全合理的文化，那么，整个的社会会上轨道。“我们的问题是由于我们文化上的不对”，没有一个外国人会说这样的话。外国人会觉得我们社会的问题是由于人性的问题，人原来是坏的。所以，休谟说，假如一个人觉得他可以改造、改善人性，他就是陷入了幻想。

人性本来就一定会给我们带来许多麻烦。比如约翰敦，在这里你可以看西方认识论的一些矛盾，因为一方面他觉得可以对普遍人性有一个了解，在其政治思想中，他关于普遍人性的看法非常重要，他觉得人是一个很麻烦的东西，所以我们可以预料整个的人类历史一定会糟糕。在他看来，修理文化不是那么重要，所有的文化都有问题。可是你们中国会觉得修理文化之后，人性就会随之改善，所以在这里就有非常不同的理解。可是哪一种理解更合理呢？这是一个很深的问题，不能简单判定。

问：墨先生，您前面提到西方认识论大革命之后强调应然与实然的分开，而中国你所研究的那几位学者像唐君毅、李泽厚认为应然和实然能够贯通，这个问题与你后边说的中西方在认识论上的乐观主义与悲观主义之区别是一个相通的问题吧？

答：对！乐观主义认识论一定会觉得这个问题可以解决，但是悲观主义认识论就是接受那样的分离。

问：那么，您在《摆脱困境》书中所提到的宋明理学内部所存在的（理想与现实的）张力与你现在讲的乐观主义认识论是否一致呢？

答：《摆脱困境》一书几乎完全没有提到认识论的问题，但其看法完全配合这个认识论的问题。因为按照宋明理学的目标“天人合一”、按照宋明理学其他一些观念——他们觉得是没有辩论余地的真理，而且他们完全相信人有能力实现这个天人合一。一方面可以了解天人合一，他们讲“心即理”，功夫与本体是一致的；另一方面，这个“天人合一”的本体是他的命令，我们“虚灵明觉”的道心可以听到这个命令，执行这个使命去“天人合一”。在这方面是非常强的乐观主义的认识论。按照这个认识论，我是有很多的知识，这个知识告诉

我应该怎么做;可是同时我可以看到我没有做到,所以有张力。

问:就像刚才您讲的,宋明儒都认识到他们对本性有一个基本的了解,按其本性而为的话,既可以知这个天人合一的境界,又可以行这个天人合一的境界。在您看来,这当然是一个比较乐观的看法,"人人可以为尧舜",人人可以成圣贤。但这只是一个方面。但另外一方面也非常重要,我想您也会承认这点,特别是宋明儒里面,他们对人性阴暗的一面,也有很强的认识。这表现在他们对于功夫论的强调上,从宋初到明末的刘宗周都很强调功夫。甚至像民间的儒者,比如袁子凡,他有功过格,做一件好事,有一个好念头,就放一颗白子,有一个坏念头,就放一颗黑子。他之所以这样做,有一个基础,就是他认为人性 darkness 这方面也是非常强烈的,正因为这样,所以他才要不断反省,不断做这种修养功夫。我想是不是这两个方面都存在,一方面对人的本性有很好的肯定,本然之性,天地之性,这是一个本体;同时人的气质这方面,他们认为有很多很难化除的毛病在里面。因此,儒者一方面在肯定人的本性方面可能比较乐观,但在从气质之性看待人并强调要不断地进行自我修养来看,又不是那么乐观的。并且,这两个方面又是统合在一起的,不知您对这个看法……

答:对,我个人觉得你这个说法完全对。《摆脱困境》一书也是在强调你指出的这一方面,所以说儒家只是性善论,是把问题简单化。你刚才较深入地谈了这个问题,儒家觉得人好像有矛盾,一方面跟上帝一样,"天地生君子,君子理天地"。另一方面君子觉得自己也是有问题的,有天理与人欲的冲突。所以,你们文化的发展常常包含这个方面。

问:我还想再问一个问题。从《摆脱困境》这本书以来,政治文化

的问题一直是您的关注点。近现代以来，文化保守主义与自由主义，这两者之间一直有矛盾冲突。现在有一些进一步的研究认为，至少从应然的角度讲，无论是文化保守主义（我们以徐复观为代表）还是自由主义（我们以殷海光为代表），在对待传统政治体制的批判上，他们是一致的。而且，他们都一致认为需要接纳西方的民主政治。但是，他们后来还是形成对立。现在有一种看法，认为自由主义与保守主义至少不应该形成一种冲突，认为两者是合则两美、离则两伤的关系。你对这个问题怎么看待？

答：第一，我会觉得这都是描写。我原来觉得，你们的最重要的思潮：孙中山（孙文主义）、马克思主义、自由主义、人文主义，所有这些20世纪有代表性的思想，我觉得他们都属于一个共有的话语。共有的话语包括一些共有的预设，也包括他们的议程 agenda，即我所应该首先辩论什么。假如我们都同意国家应该依赖先知先觉可是我们还要辩论谁是先知先觉，但我们同意应该辩论这个问题。先知先觉是一个共有的范畴，没有共有的范畴，辩论就没有意义。话语里面有不同的看法，他们互相批判，可是他们有一些共有的预设。对你们20世纪的思想，我有文本依据能够证明那样的描写。问题是，你们90年代也是保守主义和自由主义，他们是否属于我所讲的你们20世纪的话语，这是一个问题。我把你们20世纪话语称为话语一，西方的比较悲观主义的认识论称为话语二，那么，你们是否超越了语语一，这是我第一个问题。假如你们原来的话语开始演变，我当然很感兴趣，比如，我看李强关于自由主义的那本书，他对自由主义有很深入的研究，那么，能不能说李强先生已经了解话语二，所以你们已经开始另外一个话语，你们的基本范畴已经开始不一样了，你们的认识已经开始不一样。有没有这个？这个问题我还在考虑之中，你们最近所用的范畴与我的范畴有什么样的不同，这是很复杂的事

情，而且我们都有“话语”这个观念，也是包括人的反省能力。所以，话语不是什么封闭的系统。

至于保守主义与自由主义的辩论，你好像提到一个评估性的问题，我在这方面有一个看法，我觉得假如我评估的话，有一个角度是这样的，保守主义跟自由主义都是政治理论，不是政治科学。政治理论是属于应然方面的学问，政治科学是属于实然方面的学问。所以，我们如果要讨论哪一种政治理论比较合理，这是一个认识论的问题。这就需要考查你是在采用什么样的标准，你用什么样的理由来证明你的标准，背后有什么样的认识论基础。是萧功秦比较有道理，还是李强比较有道理？最后，在这方面我们不能避免，就是一个判断。在理论方面，按照我对政治理论的了解，我们找不到一个完全客观的方法证明哪个是对的。我想我可以说的是按照我的了解，李强的问题是，他把自由主义几乎等同于一个完整的体系。按照我的看法，在政治理论方面，还没有一个完整的体系，乌托邦主义的危险在于常常觉得世界应该有一个完整的体系，我们能够了解这个体系，不是马克思主义，就是三民主义，就是自由主义。在自由主义的朋友看来，自由主义很像一个美丽的小姐，然后有一个非常的先生，这个先生就是中国历史先生。所以，他们结婚的时候常常有悲剧，常常有失败，那么是谁的错误？在自由主义者看来，当然是中国历史先生的错误。但，我觉得先生和小姐都有他们的问题，并非只是先生的问题。自由主义者们觉得自由是完美的体系，而中国历史却非常糟糕。我觉得这是非常大的一个误会。我认为李强所代表的自由主义者把自由主义过分理想化了。我跟他提到这个问题，他也同意我的看法。可是，他还是有他的方向，他有他所要走的路，可能最后也有他的道理。而且，我们应该注意到，现在我们美国一些很有声望的学者们同意他的看法，比如说我的同事阿历克斯·英克尔斯，他也觉得一

个现代性的国家一定需要完全的民主化。保守主义在这面有很多的保留,这个辩论最后需要一个判断,而有资格做这个判断的就是中国人自己。外国人可以谈到一些理论性的问题,可是一些细节我们不了解,你们的问题那样复杂,没有一个外国人有资格干涉你们这样的辩论。你们一方面有政治稳定的目标,一方面有自由的目标,有经济发展的目标,这些怎么联合在一起,没有一个外国人有资格告诉你们应该走什么样的路。很可惜,很多美国人不了解这一点,甚至于很多学术界人士,很多我们的政治家,都觉得你们的自由主义者是惟一的拥有真理的人,我们应该支持他们,其他的都是落后的思想。我完全反对这个看法。总之,这个辩论非常复杂,应交由中国人互相的辩论,外国人可以描写这个辩论,但不能进行评判。

问:我很赞同您的这个看法,目前在国内,至少是大陆学者圈子中,确实存在您刚才讲的问题,即许多被称为或自称为自由主义者的学者们,对于西方自由主义的理解有理想化的倾向,比如,民主政治的问题,自近代以来无论文化立场如何不同,几乎所有的知识分子都对民主政治采取一致接纳和赞同的立场,但在西方社会内部,从政治理论的角度,对民主有所批判,认为民主政治有它不足的地方,这一点目前在国内还没有引起充分的重视,您对这个问题怎么看?

答:对。这很重要。我们西方社会(对民主)有很多内部的批评,哈贝马斯是一个例子。在这边有一本书研究这个批评,支持这个批评,这本书对于研究我们民主和资本主义有非常重要的参考价值,就是胡国亨(香港)写的《独共南山守中国》。所以,我批评李强教授的书对自由主义历史的记录不给我们一个完整的了解,对他来说,除了帝国主义以外,资本主义没有什么毛病。

问:您的意思是说,他的介绍是有选择性的,把好的介绍过来,而不好的有所保留?

答:他觉得不好的是美中不足。而且,这个美中不足的说法,我们应该承认,现在在美国有很多学者也赞成这个看法。他们认为,美国社会非常了不起,所有的问题都只不过是美中不足。当然,他们是学者,他们有很多的证据。可是,另一方面,有一个很悲观的看法,这个悲观的看法也非常重要。持悲观看法的不仅有美国人,还有比如像英国的约翰敦。约翰敦觉得20世纪现代性的社会有三个特别:现代性的国家结构,资本主义以及我们西方式的民主,这三个结合在一起。但他觉得这三个是moraly absurd,不配合人的良心。他觉得马克思的学说是把这个感觉表达了出来。所以,他非常欣赏马克思。比如说有一个事情一定是moraly absurd,美国最有钱的400个人,他们的财产等于贵国这一年整个的国家所得。当然,完全平等是一个幻想,可是,那么不平等有一点可笑,我们不能接受。当然,这涉及游戏规则,我们用什么样的游戏规则可以避免那样的结果,约翰敦认为马克思也没有告诉我们。我们也无法为你们提供一个完整的模范。

问:现在在对待西方民主政治的问题上,可以说大致存在着两个相互对立的倾向,一个是对民主、自由主义持一种比较乐观、理想化的看法,还有一种看法是把中国的特殊性过分夸大,认为民主只适合西方社会,不具有普遍性。比如Roger Adams,他认为民主只适合西方社会,而中国是一种"情境主义"。国内也有一些学者过分夸大中国的特殊性,认为民主只是一种西方的理念,不适合中国国情……

答:这是很抽象的一个看法,你说民主特殊,是特殊在什么地方

呢？徐复观不笨，他觉得民主非常地配合儒家的思想，如果那些人有徐复观的学问，我会注意他们的意见。所以，假如只用一些公式，什么普遍性、特殊性，我们没有办法得到什么结论。只有一个办法，假如你有政治理论，你把它论述给我听，然后我会用我自己的标准评估你的政治理论。假如你说中国跟民主完全不配合，那么起码的问题是，台湾怎么解释？

问：我赞同您的说法，现在还有一个问题，目前国内某些比较倾向于儒家思想的学者，他们希望能够从传统儒家的政治理论中发掘一些资源，以解决现代政治文化建设的一些问题，您对其前景怎么看？

答：我们需要建立一个政治理论，然后我们需要谈我们怎么评估这个政治理论。我没有详细地谈这个方法学的问题。这里暂时把这个方法学的问题放在一边。按照我的政治理论，一个社会当然需要非常强调个人的自由，而且你们中国人在这方面有一个很基本的传统，你们也一再强调。你看，从魏源以后，你们中国人听到民主的事情，马上觉得这是很有意思的。你们一再说，尤其是像谭嗣同那样的人，要追求得到个人的解放，所以要冲破一切束傅。当然，你们的意思不是一个人高兴怎么样就怎么样，你们的意思不是消极的自由。

这个跟我们的传统真的不一样。我觉得从严复到李强，他们都是讲自由主义，李强对我们自由的了解当然比得上严复，一百年之后这是应该的。李强的研究代表很重要的进步，这是理所当然的，但是理所当然的事情我们不要忽略。他可能不会承认，可我觉得他也不会有什么例外，你们都觉得自由最后是柏林所谓的积极自由。积极自由是什么意思呢？一个国家先需要民德、民智，教育制度是培养

民德和民智，然后老百姓有一定的(道德)水准。因为有这个水准，所以他们便可以利用他们的自由，而参加所谓三个“市场”，即思想市场、经济市场、政治市场。可是，假如你看哈耶克和波普，他们代表我们强调个人主义的自由主义，连这些人也觉得这三个市场需要界限。他们的理论是界限要尽可能地薄而且范围要尽可能地广。界限是尊重法律、尊重科学性的知识，还包括公有的伦理、公用的信仰。连这些人也觉得自由的范围需要界限，只是按照他们的典范，界限要尽可能地薄，而且按照我所了解的美国真的是这个样子，这是我们的所以然，是我们的典范，可是你们的政治理论，从严复到李强，是这个界限要厚一点。当然，要尊重法律和科学，可是在伦理方面，你们会强调民德、民智、民利，民德、民智的后面有一种教育，教育的后面有一种思想，思想之后有一种乐观主义的认识论，觉得你们知识分子可以影响教育，找到一个在道德方面比较可靠的思想。这是你们的典范，界限应该比较厚。

界限是怎样形成的呢？我们考虑之后会觉得假如一个群体没有什么传统，大概不会这样做。传统不一定是那么有价值的东西，可是传统就跟衣服一样，假如我没有衣服，我怎么出去？一定历史上有些群体他们没有什么传统，这些群体我们能想像，但是他们没有办法建立什么有价值的活动。所以，群体需要在他自己的传统里面去判定哪个方面的有价值。那么(在关于中国的问题上)，你们便一定会回到孔夫子的思想上去。我自己觉得孔夫子的思想在很多方面相合于我自己的价值趋向。儒家的思想也欣赏自由的界限，我很高兴地看到贵国近来开始非常地强调儒家的思想，我想假如很多人同意这个看法，而且我相信在中国一定会不少，那么这个运动可以慢慢地开始，而且这个运动可以与修正后的自由主义配合在一起，可能会在政治理论中开辟出一条道路。

彭:对中国的政治未来,我们同样抱以真切的希望,今天得以听到墨子刻教授对中国政治文化问题的深刻言论,我们获益良多。谢谢!。

[**编者按**] 金秋时节,值墨子刻教授来京参加"纪念孔子诞辰2550年国际学术会议"顺访北大之便,本刊彭国翔、张凝、赵大新等采访了墨子刻教授,本访谈录由张凝整理。

学问精神与规范意识

——访北大国关学院李安山先生

被访者简介 / 李安山 / 1981 年毕业于湖南师范大学中文系，1984 年毕业于中国社科院研究生院，获历史学硕士学位，1993 年毕业于加拿大多伦多大学，获哲学博士学位。现为北京大学亚非研究所教授。代表著作有《非洲华侨华人史》、《殖民主义统治与农村社会反抗》。

对话人 / 蒋狄青 / 胡蔚

问:李老师,请简略介绍一下您的求学经历。

答:我在湖南长沙读完中小学。我的父亲毕业于中山大学经济系。1957年"反右"运动后他从湖南师范学院地理系下放农村,接受思想改造。不久,他回到长沙,在中学教书。在他的影响下,我从小就对哲学、文学、历史等产生了浓厚兴趣。"文革"期间,父亲被关进牛棚,我们一家都受到牵连。70年代初期,全国少数几个城市曾经办过几所高中,长沙也是其中之一,因而得以继续学业。

问:在中学时,哪些著作或者哪些学者的思想对您产生过较大影响?

答:很难特指有什么人的思想对我产生过影响。当时的书籍实在少得可怜。读书时饥不择食,有多少读多少。一些经典名著,比如《战争与和平》,也都在这个时期读完的。

问:高中毕业后,您直接进入大学求学?

答:没有,那时还未恢复高考。毕业后曾回岳阳老家劳动,后到处打工,做的最多的是在中学代课教英语,后来我也就选择英语专业作为高考志愿。1977年,首次举行高考,我当时是营业员,只能白天工作,晚上复习,终于顺利地考取湖南师范大学。

问:您是如何选择非洲史专业的呢?

答:这多少与当时的政治大环境有关,个人的经历也使我有了些想法。其实,在“文革”结束后,整整一代人都从不同侧面和角度进行反思。在大学期间,我最关注的是中国的民族主义问题,逐渐发现在第三世界反抗殖民统治的历史中,民族主义运动是非常普遍的。因此,注意力也就转向了非洲,尤其是西非民族主义方面。我认为自己对文科感兴趣,英语作为工具、手杖为好。

问:*您在大学期间就进行了研究?*

答:那时还谈不上什么研究。当时资料、书籍都非常贫乏,基本上没有机会接触英文著作,对非洲社会、政治、历史的了解主要是靠苏联科学院非洲研究所编的非洲历史著作和当时内部发行的一套各国历史丛书。

问:*您说的是黄皮封面的那套书吗?*

答:是的。“文革”后期,随着中国外交的扩展,对世界各国的了解也就日益迫切起来。特别是1971年发生的两件大事。所以,曾组织过一批学者翻译书籍。当时,选书较为匆忙,这套书也就良莠不齐。但是,有关非洲国家的历史著作中有几本书倒的确堪称经典,这使我受益匪浅。

问:*在大学毕业后,您为什么选择报考中国社会科学院?*

答:我当时希望能在非洲历史问题上继续深入学习,而当时能够指导研究的老师非常少,社科院的吴秉真教授是惟一的一位,而且她侧重于历史方面,所以我就在1982年初报考了中国社科院世界史所。

问:请您谈谈在北京的学习经历?

答:北京是中国的学术中心,各方面条件都不错。在社科院学习时,秉真先生除了亲自指导我之外,还请社科院西亚非洲所的葛佶、屠尔康研究员、北大的陆庭恩教授、外交学院的潘蓓英教授分别讲授非洲史的一些专题;并鼓励我到其他院校听课。大多数北京高校的非洲方面的课程我都听过。比如北京大学郑家馨教授的南非史、顾章义教授的非洲民族问题等。这些国内知名的非洲问题专家的授课为我打下了较扎实的基础,使我在研究生阶段进步较大。

问:您当时的研究课题是什么?

答:西非民族主义。我的硕士论文是探讨西非民族主义运动中的知识分子问题。这篇论文篇幅较大,后来分为两个部分,先后发表在《世界历史》和《西亚·非洲》杂志上。

问:您是如何赴加拿大留学的?

答:那是机遇。在湖南师范大学读书时,我认识一位叫格尔森的外教。他在多伦多大学教历史,当时来湖南师大教授英语。随着交往增多,我们成为好朋友,并且一直保持联系。当我从社科院毕业后借调在大百科全书出版社工作时,有一天我翻阅《非洲历史杂志》,偶然发现其中一位编委会成员叫马丁·克莱因,也是多伦多大学历史系的教授,因此,我就写信给格尔森,表达了想师从克莱因教授研究非洲史的愿望。在格尔森的引荐下,克莱因教授非常高兴,后来,他为我安排了奖学金。于是,1987 年初,我就到达多伦多大学开始了学习。我是他的第一个中国学生。

问:据说,克莱因教授在国际非洲史学界是一位权威?

答:是的。克莱因教授早年毕业于加州大学柏克利分校并获得学士学位,之后又到芝加哥大学取得了博士学位。他曾在柏克利短暂任教,但主要是在多伦多大学任教,他本人曾被选为美国非洲学会会长,担任过由剑桥大学出版的《非洲历史杂志》编委会成员,享有较高声誉。主要研究领域有法属非洲奴隶贸易和农民史。他实际上属于20世纪五六十年代造反的那一代人,思想上虽然并非完全接受马克思,但也受到些影响,较为开明。我一去就先住在他家一周时间。我当时去的时候,想做的课题是西非民族主义。后来发现,在国外这一课题已有许多人作过深入研究。写博士论文时,克莱因教授建议我作两种选择:一是非洲农民反抗,一是非洲史学史。我想只要能收集到足够的资料,非洲史学史回国搞也行;而如果研究农民反抗还可以有机会实地调查。

问:你去过非洲哪个国家实地调查?

答:加纳。我是在1991年利用暑假去了一次加纳。大部分时间泡在加纳国家档案馆里。那时的加纳还处于军人政权统治之下,社会秩序比较混乱。我到加纳是从伦敦转机到达阿克拉机场的,降落时已经晚上,机场上漆黑一片,与多伦多机场的灯火通明形成鲜明的反差。一下飞机,就感到了巨大的差距。

问:您能否谈谈在加纳的感受?

答:在加纳的几个月中,有三点印象很深,一是文化传统的不同。有一次,我应邀参观一个教会所在地。教士们为欢迎我的到来特地买了一瓶酒,吃饭前,一位长者打开这瓶葡萄酒,自己首先喝了一口。我当时觉得不舒服,既然请客,主人怎么能先喝酒呢?按照中国人的礼仪,应该先敬客人。当然,我表面上没有什么不悦的表示。谁知,

喝完后，那位长者说："按照我们的习惯，我应该先喝以证明酒里没有毒药。你们看，我先喝了，这酒是好的，没有毒。"这使我十分惊讶。一方面，我想这种风俗的形成是与殖民主义、贩奴运动有着密切的关系，直到今天，仍然在非洲人的日常生活中留下了烙印。另一方面，我想，不同民族之间应该更多地相互了解，否则就容易出现误解。如果长者不加以解释，他的举动给我留下的很可能是非洲人野蛮、落后的形象。第二个印象是非洲人具有较强的语言天赋。在非洲，许多人懂三四门外语，我住在加纳的一位知识分子家中，他的孩子才十一二岁，就已经能讲英语、法语、阿肯语和豪萨语。我在北大给非洲学生上课时，一位来自马达加斯加的女孩已经精通英语、法语，她修完汉语课后还继续要学日语。我在多伦多大学的非洲同学已基本懂得多门外语，相对而言，我尽管也学了法语，但是很吃力。当然，你可以说这些非洲人都是知识分子家庭出身，而且非洲又曾经是欧洲殖民地。但，我想同样是中国知识分子家庭，这种现象并不普遍。他们的确对语言有特殊的敏感力，并不是完全能用殖民教育解释的。第三个就是非洲人的好客。他们对中国人非常的热情，这是许多中国人共同的感受。我想这方面是非洲人的天性；此外，也许同非洲人的自卑心理有关，他们习惯上把黄种人当作白人，存在着一种尊敬的心态。这种自卑的心态是持续了400年的奴隶贸易的后果。

问：*李老师，在多伦多大学是否就克莱因教授一人从事非洲方面研究？*

答：不是，就非洲史而言，的确就克莱因教授一人。但是，有关非洲方面研究却有多位知名学者，他们在政治系和人类学系中任教。有一位叫 Richard Lee 的人类学教授，他长期从事南非地区桑人的研

究,是世界上公认的权威。

问:那么,各个系科是否互相交流非洲研究?

答:当然有,一般以学术讲座作为主要形式。多伦多大学每个学期都要邀请众多非洲问题专家或者某一相关领域学者前来讲座。这时就会贴海报通知各系研究非洲问题的老师和学生去参加。我记得来的人中有研究西非问题的霍普金斯、尼日利亚的历史学家伊尼科里、依附论的代表人物阿明、研究东南亚农民问题的斯各特等等,这些都大大拓展了师生特别是研究生的视野。

问:那么,历史系如何培养非洲史博士生呢?

答:一般是先用一年到一年半时间准备资格考试,考试通过后才能写博士论文。读博士花费的时间一般都在六七年左右,长的竟达十年之久。我是两年半完成博士资格考试的。这种资格考试为闭卷,包括一门主科,两门副科。先考笔试,然后是口试。考的内容是你选过的课程所必读的参考书。一般是每门考一个半天,由于涉及的参考书达130多本,所以经常有人通不过。

问:那么课程是怎样设置的呢?

答:学校规定是要选一个主科,两个副科。我的主科是非洲史,两个副科是不列颠史和西方史学史。在多伦多大学,那些给分高的老师不太受尊重。比如,我选西方史学史教授时,我的导师就是主张选一位年轻的却较为严厉的老师。上课时学生人数都很少,我上的史学史课有一个学期就我一个学生,几乎是在交流中上课的,收益颇多。这些课程都要求阅读相关的参考书。一个主科是70本,而副科是35本书。而综合性的博士资格考试就是针对这些参考书的。

问:李老师,您在加拿大取得学位后又回到北大从事教学研究,就您个人来说,与西方学术界相比,中国的非洲史研究差距多大呢?

答:我觉得差距很远。西方在人类学研究方面走在前面,这是事实;但在非洲史研究方面,我们与西方学术界起步几乎是在同时,杨人楩先生是在60年代初开始研究非洲的。西方国家也是在这个时候。1957年,苏联卫星上天后,美国朝野震动,随之制定了《国防教育法》,加大了教育投入,非洲史研究也因此在美国蓬勃兴起,许多大学都设有非洲方面课程,许多学者前往非洲从事研究。而中国,则经历了"文化大革命",差距一下子拉大。直到80年代还只是在作些介绍性的工作。改革开放后,高校中进行改革,为了尽快评上职称,分到房子,有些学者纷纷转行或不再进行严肃研究,这些都影响了非洲史方面的研究。

问:那么,您觉得我们该在哪些方面作出改进呢?

答:我觉得我们应该加强个案研究,一个个来。每个有非洲史的高校都可以选择不同地区、有代表性的国家,如北非的阿尔及利亚、西非的加纳等等。细心地收集资料,把一个个国家、地区搞通,在这基础上才进行大的综合,我不赞成搞大的题目。我的导师一直强调,做一个大题目,表面上什么都说了,实际上什么也没说。与其这样,不如小文章大内容,以小写大。

此外,我觉得有些研究是应该由国家投入的。我的意思不是指对具体研究指手画脚。我想说的是,对其他民族的理解、对世界不同文明的研究,这都是教育科研机构和大专院校本身研究的任务,并不是出于什么在非洲投资开厂的需要。国家应该加大教育投资。

我看资料,喜欢一种孤独的境界,在加纳和伦敦都有过这种经历。没有什么打扰,找到一条史料就特别高兴(笑)。反正也是自得

其乐。

问:关于非洲传统文化和宗教,比如所谓黑人文化,我们不懂。国内的研究和出版状况,除了《非洲传统宗教》(帕林德〔Parrinder〕著,张治强译,北京商务印书馆,1992年)和《非洲传统文化与现代化》(李保平著,北京大学出版社,1997年)这两本以外,不知现在的研究状况如何?

答:黑人文化,我也不懂。有些东西,确实是学然后知不足,越钻进去越觉得自己不行。

问:那我们国内的研究状况到底如何呢?我们研究非洲史,假如对天主教会的本色化或本地化感兴趣的话,您有什么看法?

答:这是很有意思的题目。我在加纳大学时,每个周末,各地的教徒(大部分是女教徒)背着孩子就来到了大学的礼堂(学生的考试也在里面进行),颂经声不断。教会在那边的力量和影响很大,渗透于社会生活的各个方面。

关于宗教和天主教这方面的研究,国内的研究只有几篇,比如殖民时期的宗教运动,我在悉尼大学的《宗教史杂志》上发过一篇文章。我研究的是1906-1908年加纳的一个当地宗教的反抗运动,这是我博士论文的一个章节,其中,我发现了一个很奇怪的现象:英国人来了以后,把酋长看作至高无上的权威,却没有注意到在传统政治制度中酋长受到很大制约,宗教领袖也有很大权力。这样一来,宗教领袖当然就不满意了,他们千方百计表现自己,将社会力量动员到自己一边,实际上就削弱了殖民统治,并且,这些宗教领袖利用基督教的一些信条,鼓励行善。我研究这个小课题,就是这个问题的集中反映。从一个小运动来看殖民时期社会结构的变化、权力的分配,

这也算是“以小见大”。

问:据说,在国内,中国人在权威的非洲史研究刊物上发表文章,您是第一人?

答:这我不太清楚。

问:您总共发表过几篇这样非常具有影响的文章?

答:也谈不上有什么影响,这就是一般的论文。论文就发了两篇,一个是这篇,还有一篇是在美国的《国际非洲历史研究杂志》(*International Journal of African Historical Study*,波士顿大学),讲的是平民反抗。传统非洲史学认为,非洲有两种本土政治势力:受过教育的知识分子和酋长。但是,我认为,还有第三种本土政治势力——平民,殖民统治破坏了传统政治的平衡结构,从表面上加强了酋长的权力,导致酋长权力的滥用。平民们组织起来,利用传统的民主手段废除酋长。另外,还有一篇约稿性的书评,发表在《现代非洲研究杂志》(剑桥大学),有一点儿影响。

问:从专业而言,您觉得学术刊物或著作的规范应该有哪些呢?

答:我曾经提过这么几点:1,学术论著应该开宗明义地介绍以往的研究状况,本书的不同和贡献又在哪里;2,高度重视和灵活运用脚注,指明资料来源,介绍学科动态,注明观点来源(或言之为知识产权的问题)等等;3,书评问题尤其突出,唱高调的太多,应该从促进学科发展的角度着手,要对得起学者的良知;4,参考书目的有无和排列等问题。

政治社会学研究
——访社会学系张静老师

被访者简介 / 张静 / 哈尔滨市出生，先后就读于四川大学、南开大学、香港中文大学，获香港中文大学社会学博士学位。现任北京大学社会学系副教授，主要研究方向为政治社会学、法律社会学。

对话人 / 徐富海 / 李永新

问:张教师您好,您本科的专业是哲学,那么,您为什么从最初学习的哲学转向了社会学?

答:1978 年参加全国高考,那时对哲学没有太多的了解。看到这个名字时,认为是对思维训练的学科,就选了哲学。但是在大三的时候,我看到一些社会学方面的作品,对这些作品非常感兴趣。

问:其中对您影响最深的是哪几部作品?

答:那时候只能读中文作品,印象最深当然是费孝通先生的。应当说最初的兴趣来自于他那里,因为我读到了《乡土中国》。相比较于一些国外做理论的学者,如帕森斯,我觉得费老的研究很特别,开启了一个特别的世界,所以一下子被他吸引住了。好像谈不上兴趣的转化,如果你被什么东西吸引,有时候想躲也躲不开的。后来读硕士和博士,我都选择了社会学。但哲学训练对我有很大帮助,那四年的时间,现在看来并没有浪费,因为它给人一种很基础的思维训练。现在做学问很好的人,哲学基础也是相当不错的。

问:现在有一种趋势,社会学哲学化,很多知名的社会学家对哲学都有很深的造诣,比如德国的哈贝马斯、法国的布迪厄,他们把一些理论上升抽象到哲学层次,对这种现象您是怎样看待的?

答:我不知道自己是属于哪个抽象层次的。有同学反映我上课比较抽象,属于理论型的人。我不知道怎样评价这个问题,因为我同

样也重视实践。我认为，要做到对事件分析有相当的深度，理论知识相当重要。面对一个问题，如果你总是停留在现象的层面上讨论，就很难发现具有一般意义的问题或概念。在这个时候，理论就是非常有用的工具。那些比较有深度的学者之所以比较喜欢哲学，或照一般人所说他们很容易走上哲学的路上去，其实并不是一种简单的个人爱好，它是知识走向深度的一种必然。因为你一定要去寻找一种具有一般性意义的东西，就是说把它一般化。我不是在宣称普遍真理，我指的是应当追求达到某种抽象层次，使研究能够解释的东西更多。

问：在20世纪90年代中期您的学术研究方向发生了转变，由现代化问题转向了政治社会的研究，请问您这种转变的原因是什么？

答：在南开读社会学的时候，社会学刚刚恢复，还没有足够的教师。所以南开社会学班主要请国外学者讲授。国外学者当时所讲的角度对我们产生了很大的影响，这个影响就是现代化取向，它把中国乃至世界看成是一个从传统走向现代的过程，然后把许多研究问题都纳入这个大框架里去。我记得当时这个框架吸引了很多学生，课下大家围着老师热烈地讨论，应当承认它在很大程度上影响了我们的学术方向。毕业以后我看了一些现代化理论的书，那时候一直在做这个方面的研究。但是现在回过来看，我很不满意自己那时的作品，我觉得那些作品并没有达到我的要求，只能说它是研究起步的一个阶段。

我的基本转折点是在读博士当中发生的。读博以后我看的书多数是现代经济学、法学、政治学、历史学方面的，除了正常的社会学系课程之外，我比较喜欢看的书、或对我有较大影响的书，多来自上面提到的几个学科。但是我感兴趣的基本领域并没有什么大的变

化，到现在为止，我仍然对社会变迁感兴趣。现在我所研究的，比如说政治社会学或法律社会学问题，如果你仔细去看，其实背后的大背景还是和整个中国的转型有关。当然，现在有很多学者，如后现代学者，不同意这种变迁的视角，认为这是一种现代理性所引导的变迁，但是我始终相信，在这样一个大的背景下讨论中国问题是相当有帮助的，至少社会变迁这个背景对我有很重要的影响。我现在研究的领域可能比较具体化了，但事实上社会变迁、社会现代化这个大背景没有多大的变化，基本上不是离开这个领域，而是更具体化了。

问：一般人看来，政治社会学好像是政治学和社会学的融合，或者说是用社会学的方法去研究政治问题。我们看过您的一篇文章，您好像不太同意这种看法，您认为政治社会学有自己的独特问题，那么政治社会学的特色在什么地方？它有什么独特的研究对象和研究方法？

答：那是几年前的一篇文章，当时是袁方先生给我们社会学系的一个杂志约稿。我本人很怕写介绍某一学科这类文章，因为不敢说自己已经了解得全面而不存在偏颇，但我觉得应该尊重袁方先生，就答应了他写这篇文章。这篇文章其实并不代表我本人的观点，它主要是向读者评介国外政治社会学者对政治社会学的看法。政治社会学在开始形成的时候，有人认为它不过是用社会学方法去研究政治问题。为什么用社会学的方法呢？因为政治现象需要一个量化的方法，如投票、竞选等；所以人们认为政治社会学是政治学问题采用社会学方法的研究。但后来有学者不同意这种观点，提出政治社会学是一门独立的学科。所谓独立学科的意思是说它是一个全新的交叉学科，而不是政治学问题的社会学方法化。我相信他是想

说政治和社会是没有办法分开的。因为“政治问题的社会学化”假设了两个领域:政治领域和社会领域,但许多社会现象本身就是具有政治意义,它本身就是政治现象;反过来也可以说,许多政治现象又带有社会意义,它本身也是社会现象。所以,要分析这种复杂的东西,必需要有一门新的学科,这个学科是边缘性的、融合性的,它就是政治社会学。

问:*您提到政治和社会的关系,我们看过您的一本书《基层政权——乡村制度诸问题》,在这本书中您是否也力图体现政治和社会的互动关系?*

答:是的。我的研究取向在很大程度上受一些政治社会学作品的影响。这些作品其实都是在社会层面上讨论政治问题,如权威怎样生成、权力怎样生成、以及各种社会现象与这些权威生成的关系。其核心的内容是人类怎样通过政治行为达成社会秩序。在现代社会,你会发现,各种冲突现象其实基本上都是靠政治解决的。解决的方案便形成了一种秩序,关于社会关系的秩序。当然,经济也涉及到冲突,但最后大体上是通过合约解决的,而肯定合约的权威性也是政治行为的后果。这些政治安排都会导致一种社会关系的程序。

问:*您的《基层政权——乡村制度诸问题》一书曾引起广泛关注。您在书中独到地分析了很多看似矛盾但又在中国农村实际存在的问题。在书中您论证了中国的基层政权建设在20世纪初以来并没有取得多大进展,这与常人的想像不符,我们总觉得在家庭联产承包责任制之后,中国农村发生了翻天覆地的变化。那么您怎样解释您在《基层政权——乡村制度诸问题》一书中的这个观点?您做出这种判断的依据和标准又是什么?*

答：可能在这本书中，我对其针对的理论问题交待得还不够，所以就产生了你的疑问。我在目前写的东西中开始重视探讨理论针对性，我意识到不能假定我针对的理论背景是人人皆知的。《基层政权》关注的理论问题是这样的：西方近代以来比较有影响的学者，特别是研究中国基层社会秩序和社变迁的学者，大都接受一个主流性的观点：使用国家政权建设来解释基层秩序的变化，认为这种变化是国家政权深入基层的结果。比如费孝通、杜赞奇、黄宗智、张仲礼，还有很多历史学者，如孔飞力、魏斐德等这些研究中国近现代史的学者，都曾以不同的方式指出，由于近代国家强化自身权力、向基层吸取资源过程的推进，使基层秩序发生了一个前所未有的变化。只是他们注重的方面略有不同，费孝通认为这是基层社会衰败的过程；张仲礼认为是绅士的官僚化过程；杜赞奇认为国家政权建设改变了地方精英的成分；更多的人则定义为绅士的解体，认为在国家政权建设过程中，绅士阶层受到巨大打击而解体，这破坏了传统上以地方精英为中心的社会整合秩序。总之，人们是用国家政权建设、权力不断深入基层这个视角来解释基层的变化，这个主流性的框架对现代中国基层政权研究产生了决定性的影响。这是我写《基层政权》这本书针对的理论背景。我问的问题是："是不是这样？可不可以用国家政权的深入解释基层秩序的变化？"这就引出许多子问题来：第一，国家政权是不是真的(在管理治权的上)深入下去了？第二个问题是基层的传统秩序是不是遭到了毁坏？毁坏是指原来的秩序没有了，出现了一种新的秩序。第三，这种毁坏如果确实存在的话，它在多大程度上可以从国家政治得到解释？在《基层政权》里，我的结论是，国家政权的深入只是一个虚构的分析工具，因为材料证实，基层权威实践中的规则同国家目标并不一致，同农民的目标也不一致。

国家政权建设是从西欧历史研究中引进的一个概念,我阅读了蒂利等人的作品,试图了解在西欧的国家政权建设中解决了什么问题,再看中国是否存在着这一问题背景。我认为,如果用这个理论框架来解释其他地方的问题,需要带有自然历史生成的原初意义。这个意义就是它究竟指什么现象而言,针对的是什么问题,解决这个问题的规范是什么,其核心内涵是什么?有哪些标志证明这一事件确实发生了?我注意到欧洲历史上国家政权建设的标准不在于机构是否已经建立在基层,因为这些机构可以是名义上的,而最主要的标准是那些完全不同于以往的、完全以国家为中心的治理规则得以确立,这种确立意味着国家角色的现代转变;标准中还包括国家是不是把它的管治权力真正地延伸下来,比如规范地方秩序的仲裁地位是否确立,直接动员民众的能力是否存在;还有一个标准就是收税能力,国家政权建设意味着吸取地方性资源,并把这些资源集中到国家控制或分配的领域里去。这些标准中极为重要的,是要看国家是不是在用自己的权威治理地方秩序,它是不是治理规则的提出者,这个治理是不是按国家统一的规则在进行。我在《基层政权》中有一章专门讨论了乡规民约和国家法律的关系。从这个关系中可以看出来,国家法律是一种规则性的力量,但它在很多时候都不能逾越乡规民约所体现的地方性力量控制。所以,我特别关注的是地方秩序是在用什么规则在治理,它所代表的基本原则是什么,这些规则和原则同过去相比有什么变化,给出规则的权威中心究竟在哪里,等等。如果说国家成功地把它的权力延伸下去的话,它必然带来规则和原则的变化,如果没有变化,那么地方绅士力量所统治的规则、原则与国家统治的规则、原则基本上是一样的,这样你不能说它有多大的变化,只不过权力集中于不同的层次中而已。所以,我的标准在于是否有一个规则、原则和国家角色的变化。如果它只是来

收钱，收了钱后什么也不管，这不能说有什么变化，因为传统上、现代国家政权建设没有发生的时期也是如此。当一个农民有某一件事需要国家保护的时候，国家并不能保护他，因为国家并没有取代地方权威的控制力量。这证明国家力量并没有深入下去。所以我关注的是真正意义上的正在起作用(work)的管辖权，还有它是不是有一些与过去不同的治理规则和原则。最根本的是国家朝向现代政体角色的变化，它同民众的各自权利、责任和义务关系的变化。我的基本看法是，这些新的规则和角色变化在中国并没有大范围出现，在这个意义上，中国的国家政权建设并没有完成。那么，它怎么能够被当作一个假定的前提性事件解释其他现象——比如地方秩序的变化呢？

问：*我感觉到您刚才的分析中，对原则、规则很重视，那么这是不是一种结构—制度的分析，与此相对应的是过程－事件分析，我们想了解这两种方法有什么异同？*

答：我的一篇文章，发表在《清华社会学评论》第二辑上的《雷格瑞事件引出的知识论问题》可以回答这个问题，但它是一种比较抽象的回答。在我看来，制度分析和事件分析并没有太大的冲突。这两种分析其实是殊途同归，在很多时候得出的结论是一样的，虽然分析和关注的问题重点很不一样，它们的结论非常相似，甚至可以相互补充，除了问题的重点不同，我没有看出它们的冲突在哪里。之所以会有一些冲突的感觉，可能与对一些概念的不同定义有关。比如说制度，在中文里大多数人认为它是一种成文的东西，是写出来的规章典范。人们认为，这些成文的东西很多并没有形成实际的规范秩序，人们并没有按照它们去做，所以它是虚的。但，在我的理解中，制度是一种活的、正在起作用的规范，而且包括所有正式和非正

式的规范。比如说关系,关系是生活中的一个重要规范,但这个东西没有写在宪法里头,那么按刚才的理解,关系就不是一种制度。而实际上,它是无处不在的规范。那些没有起到作用的东西不是制度,因为它没有规范我们的生活,而规范我们生活的、起到作用的,本质上都是一种约束,那么在这种意义上,都可以看成是一种制度。它可以是口头上的、民间意义上的乡规民约,可以是文字性的、也可以是非文字性的……最重要的标准是看它是否正在规范着人们的行为,即人们是否在遵循(follow)它。再比如结构,它的本质是社会关系,这些关系有变化但其背后支撑作用的基础性原则相对稳定。比如我们说,社会关系跟随利益而变化,这句话的意思是双重的:既包括关系的不断变化方面,也包括变化依据利益这一原则的相对稳定。因此,结构分析并非主张静态研究,而是特别重视那些重复实践着的、并非偶然意义的、普遍接受的关系原则。

你提到的两种方法争论,有一些是建立在误解基础上的,那就没有必要认真争论;有一些是对概念没有统一的定义,澄清概念就可以澄清一些问题;还有一些是源于关注的问题重点不同。关注的问题不同,所采用的分析方法就不同。但,这并不排除关注不同问题、采用不同研究方法的学者,最后的结果可能相互映照或者相互补充。退一步说,理论或方法论给我们的帮助就是使我们提出不同的问题。所以,我更愿意说,这两种方法主要的差异可能是关注的问题不一样,在其他方面,至少我没有看到什么巨大的分歧。如果真是分歧很大,也不是什么坏事,我们可以从不同方法中学习有价值的东西。我认为,《基层政权》这本书的结论,如果与过程—事件分析有一些分歧的话,这种分歧不在于方法,而在于我刚才所说的那种理论上的分歧,即是否同意用国家政权建设或国家权力的深入来解释基层秩序的变化。

问:您刚才提到国家政权建设这个框架,并用这个框架分析了《基层政权》的一些问题。您原来曾讨论过国家—社会这种分析框架,那么这两种分析框架有无相通之处?它们两者之间有什么差别?

答:国家—社会分析框架把国家和社会视为两个不同的权利单位,从市民社会与国家的分立这个角度来讨论问题,它假定在这两个单位之间存在着一种紧张的关系。如果你用这个框架去分析社会事实,那么你就会把冲突很自然地理解成是这种紧张关系的体现,你想的问题自然就是哪一方代表国家?哪一方代表社会?比如农民和村干部之间的关系,很自然地会把村干部视为国家利益代表,把村民视为社会的代表,并假定他们之间因紧张而存在着矛盾。

但国家政权建设讲的是一个历史的过程,它重点是说当社会进入到近代、现代之后,出现了一个现代意义上的政治实体:国家。这个事件的出现使原来的社会格局、特别是权力格局发生了重要的变化。什么变化呢?比如说没有出现现代国家以前,社会被分成小的权威控制区域,其中的权威可以叫绅士、封建主、地方名流等等,不管说法是什么,基本上由他们控制着辖区的秩序。有的社会观念上有一个统一的君主,比如中国。可是,很奇怪的现象是,这个统一的君主并没有真正统一整个社会的治理秩序,那些基层分割式的小权威是他的无法废除的、甚至还是他治理社会的依赖。但在欧洲却出现了君主统一治理秩序的规则及原则,削弱了原来基层治理的权威,这个过程也可以叫做权力的集中化,包括国家建立一个统一的税收体系、统一的军队、货币、语言文字等等。其中最重要的是建立一个由高到低统一的法院系统,这些“统一”的本质特征是规则、秩序的统一过程。它当然带来了权力的集中,但这里更重要的现象是,为什么国家夺取权力的时候,民众支持而不是反对国家集中权力的行动?这一点需要特别仔细的观察。

在我看来，国家一方面在夺取权力，另一方面它自己必须实现一种现代角色转变，一种自身性质的转变，成为一种公共组织，也就是从君主变成现代意义上公共产品的提供和保护单位。原来君主管理的是私人家产，但当他的角色转为公共组织的时候，他就不再是君主，而是建立在税赋基础上的现代公共政权，它所管理的就是公共财产了。众所周知，私产和公产的管理规则不同，后者必须由公共同意才能顺利稳定地进行。所有公民都纳税，纳税后他们就有了要求，我给你钱，你就得给我提供保护、安全，提供公共产品，这时候收税人和纳税人之间一种新型的关系就建立起来了。法治关系也类似，人们利用法律互相约束、保护权利，国家则必须保证法律权威的有效性。通过税制、法制的变化，国家政权建设创造了一种新的社会身份——公民，这种身份在传统权威体系下是没有的，因为它没有上述这些权利，正是因为近代国家政权建设中生成了这种新的公民身份，所以民众才会迅速认同国家的权威。所以，它的重要意义是建立了新的公民身份和新的、现代意义上的公共政权之间的制度化关系，这是国家—社会框架所不能包含的。

问：刚才您讲解了基层政权研究的一些范式和方法，那么我们用它来分析一个问题，您看是否合适？现在农村有一种现象，即政权痞子化，许多颇有非议的人当上了村干部，他们的威信并不高，似乎形成了一个与村民相脱离的群体，但他们又是由国家授权来管理乡村的，他们既和国家联系，又和民众相联系，成了一个中间阶层，有些像封建社会的绅士阶层，这是不是意味着乡村政权向传统的回归或一种倒退？

答：你刚才的描述其实和我在《基层政权》里的判断非常相似，但我没有使用“回归”这个词。回归是指它曾经走到其他地方去，现在

又回过来了，我想说的是，农民还不是现代意义上的公民，他们还被一些分散的权威、治理规则所控制，这种局面并没有发生什么实质性的变化。所以，国家必须真正建立一种能够超越分割的治理权力并深入到基层。目前的事实是，基层权威在很多时候并不代表国家，国家也没有有效地约束他们，在我看来这也是国家管治权力没有成功深入下去的例证。同传统绅士相比，乡村干部同农民的基本治理关系，在我看来并没有实质性的变化，只有治理语言、身份名称、知识来源等变化。国家还必须通过基层权威，而不是越过他们来治理乡村，这个中间的隔离层还存在。我一直在反思在《基层政权》中得出来的结论，至少从目前所掌握的材料来看，我还是非常有信心的。但，要注意的是，近代出现了一个乡村权威被纳入到官制系统中去的现象，国家对他们的影响力增强了。比如说一个乡长，他已经是国家系统中的一个官员，其任命完全在国家的控制之中。我想过这个问题，我也一直在收集这方面的资料，但我发现基层的很多事务是按基层政治的原则，而不是按官僚体系的原则来处理的。我做这样的分类可能又涉及到其他的理论背景，比如政治领域和行政领域的分立，在这里没法展开。我使用这种分类是想说明基层的很多问题，并没有在国家官僚体系的控制之中。我们还用刚才的人事为例，如果说上级对乡长或村长不满意，可能撤他的职，但我搜集的大量资料证明，当村干部发生变动时，最具有影响力的因素，不在乡及乡以上，而在于村内部的集团政治。村领导班子的形成，如果有家庭的，大多数是这些大家族轮流坐桩，或每个势力团体几个人。为什么是这样呢？为什么乡里不可以随意任命其他的人呢？家庭政治对新的村干部、对村庄政治的控制和影响，乡里看得非常清楚。决定村干部人选的任命，虽然在书面制度意义上决定于乡里，但乡里不会任命那些与村里的集团势力、派别、家庭毫无关系的人，这样的人在那里

控制不了局面。我最近在佟志辉的一篇论文中也看到了这个问题,他研究的村庄从1949年以来换好多届,但每一届都遵循这种原则。当然,他讨论的是个别的问题,但这个现象却很有意义,从中可以看到行政对它的作用很有限。事实证明,不能只看到行政任命那个程序,在任命前有一个很长时期的酝酿、人选的提名和取得各方面同意的过程,这个过程就是团体政治力量较量的过程。因为人事的变革是权威生成的最重要因素。这个事例说明,控制乡村的主要是它内部力量的对比,而不是外部。因此,需要警惕用国家政治去分析乡村。

问:许多读过您著作的人认为您的研究风格是习惯于用西方的理论来对应中国的现实,读您的著作感觉视角十分新颖,但又对您引用西方的一些理论框架来分析中国现实的有效性表示怀疑。不知您是否意识到这个问题?也许这里可能隐含的一个问题在于:从海外学成归来的学人,如何将西方的学术理论与中国的现象相结合进行深入地研究?

答:我觉得这个问题非常具有代表性,因为有很多人提过这个问题,他们认为我是用西方的理论框架来写作的,所以看了《基层政权》觉得不熟悉,甚至觉得很累。我多年以前的同学,看了这本书后说,你写东西怎么这么学院化;也有好多认识我的学者,说我这本书是写给外国人看的。所谓写给外国人看的,是说它的语言和问题意识是西方式的,不是中国的。如果读者非常了解这些问题的理论背景和争论,一看到这写的东西就知道我讨论的是什么问题。而不熟悉的人呢?会觉得你这不是我们中国农村的问题,因为它很陌生。也有人说我是用西方的理论来套中国的问题,但正好相反,《基层政权》所针对的、所要质疑的正是西方的主流框架,我的目的恰恰在于

揭示这个框架——国家政权建设——照搬到中国产生的问题，而不是运用西方的框架来解释中国。

这样说并不意味着我同意中国—西方这样的知识分类。为什么会有很多人都很容易提出这个问题？这是值得讨论的现象。去年在清华大学社会学系成立的学术研讨会上，也有好多人用这个观点来和我讨论，认为研究中国的问题应用一些独特性的东西，没有办法用西方的观点来解释。在我看来，现象和理论、一般和特殊的区分并不是对立的，不过是关注的抽象化层次不同。我不主张把理论用中、西来划分，比如说只能用中国的理论来解释中国的东西，而不应该用西方的理论来解释中国的东西。在我的标准里头没有这种分类规则。因为所有理论都是人类的知识财富，知识一旦出现它就是公共产品。公共产品的意思就是人人都可以共享，都可以利用，只要它对推进知识有用。只不过大家选择的不同，这是因为各有所好，所关注的问题不一样，或相信的东西不一样。但是，没有理由说这些理论是西方的，我们就不能去选择它，我自己不认为是这样。比如，有人曾这样指责过西方的学者，说他们连中文也不会，甚至也没有来过中国，他不热爱中国，也不关心中国，凭什么他们的作品有解释力呢？我认为这是一种“道德上或政治上正确”的标准，虽然它很重要，但毕竟不同于研究性标准。我也许可以反问，马克斯·韦伯没有到过中国，但是他写了中国的东西；马克斯·韦伯也不懂中文，他不是用中文资料而是用二手资料来写作，但他的那些分析到现在看还是非常有洞察力的。黑格尔也讨论过中国的问题，他谈论到中国的哲学缺少一种彼岸的对象化。我不知道黑格尔懂不懂中文，我也没有听说他来过中国，他的判断是从哪来的？他也是用大量翻译过去的二手资料进行分析，但这个也不影响他对中国的判断。所以，我想说的是，知识这个东西，它是一个世界性的产品、共享的公共产品，各个国

家的知识分子都有权利根据他自己的知识传统去选择一种他自己相信的理论。我觉得,解决这个问题的最好方法是你提出一个解释,比他的更好,这时你就可以很有说服力地说,你看你那个解释不好,我的比你强,人们自然会用你的理论,不管你是哪国人。如果不能提供更好的知识产品,却说别人的不是中国的,所以不能用,那么这等于自己限制自己学习,这样永远也不会超过他人。

我的研究生也多次给我提过意见,说我没有由浅入深做一些基础性的工作,先把所有的东西梳理过来,把所有的概念全都罗列出来讲一遍,然后从这个前提出发,再讨论我研究的问题。因为我基本上是一个研究型的人,我希望把最新的研究讲给大家,所以每次讲的东西都不一样,这些研究就不像教材一样由浅入深的梳理问题。比如国家政权建设,在教材里会讲它在西欧是怎么回事,有什么规范,整个过程是怎样的等等,然后从概念到体系……我不习惯于这样,我总是一开始就到了研究问题,很多理论背景对我来说是前提性的问题,因为我每天都在大量地看书,看的都是理论性的作品。这些理论背景是我提出问题的前提,但是给学生讲的时候,我通常不讲这些前提,就把我正在想的、做的研究讲出来了,所以学生对这个背景的理解、掌握方面,跟我没有交代这个理论背景有很大关系。

再一个就是研究模式的差异。我有一个研究生跟我说,你讲课动不动就抽象到一个概念上去了,比如说权力、公民、国家政权,一下子就离开了具体的现象层次,我们觉得很累,我们一提到一个现象,你马上就有一个概念上的分类来了。我应当重视这种提醒,让研究更适合学生的听课习惯,适当改变我的习惯,因为我一直认为理论追求是一个研究工作应该做的,研究工作最终的目的在理论层次上,而不是停留于现象层次。

问:这里可能还隐含着一个问题,就是对于中国的西方理论,它们所依托的文化是不一样的,那么存不存在这样一种可能,即因文化的差异产生了对异文化的误读?但是既然理论是和文化分不开的,那么从这种文化中产生的理论去分析另一种文化的现象,是不是不可避免地会产生隔阂或偏颇?

答:我觉得一定会存在这种误读,但这不能否定不同的理论能够发现不同的问题和提出非常有意义的结论。为什么我们看到很多不同视角的作品时觉得豁然开朗?为什么我们对一种司空见惯的现象没有办法用一种理论去解释它?因为我们不再敏感了,这就是文化的影响。文化可以使我们对自己的文化比不同于这种文化的人知道得更多,但同时它也可以局限我们,让我们知道得更少。我们无法自动建立一种完全异文化的视角,所以我主张沟通。多沟通、多碰撞导致进步,你读的东西越多,你就越敏感,你能看到的现象就越丰富,你能解释的东西就越深入。

问:在关于基层政权的研究告一断落之后,您近期在从事哪一方面的研究?您着手这一方面研究的原因何在?

答:我刚刚有一本新书由社会科学出版社出版,题目是《利益组织化单位:国营企业职代会案例研究》。这本书试图区分在利益组织化的形态方面中国的"单位团体"和西方的"身份团体"之不同,从而提出"单位团体"组织化社会利益的分割作用,客观上阻止了利益大范围集结并进入(单位以外)公共领域的必要性,我认为这可以解释微观充满冲突、而宏观基本稳定的结构性原因。

最近一年,我做的东西和《基层政权》有关系,但是已经转了一个问题,这也是《基层政权》带来的。我发现国家政权建设和自治政治单位这两个概念没有在那本书中作交待,而对于这两个概念及其关

系的误解正在领航这方面的研究,这构成了认识障碍。我还对基层政治行为遵循的基本原则有兴趣,我从事实中了解政治行为、及其遵循的基本原则方面的差异,从而解释为什么一些政治冲突引发了宪政关系的确立,而另一些则没有。

我的另一个兴趣是社会和法律公正观念的差异。如果可能,我希望通过访问农民、普通市民、民间诉讼先生、基层律师或法官、地方政府信访部门干部,收集上访书面材料等途径,了解人们卷入纠纷、诉讼或行政上访事件的最经常的理由,讨论这些理由中包含的他们对于社会公正的观念。研究还可以收集一些代表性诉讼案例——它们在判决之后又由于社会的压力而不得不更改原判,这种修改往往能够反映社会的公正观(或与法律公正观的某种距离)。这项研究将继续 J. Scott 先生关于"小农集体生存安全伦理"(1976 年)和黄宗智先生关于传统中国法律依据的"生存伦理"弹性原则(1999 年)的论述,了解是否存在着支持这些结论的、在实践中运行的社会观念土壤,并进一步了解它的传统和现代形式(历史变迁)有什么连续或变化。这也许是我未来几年的工作目标。

谢谢你们的采访。

原书空白页

从程序正义的观念移植到法学研究方法的转变

——访北京大学法学院陈瑞华教授

被访者简介 / 陈瑞华 / 男,1967年生于山东聊城,1989年在中国政法大学获法学学士学位,1992年获法学硕士学位,1995年获法学博士学位。1995-1997年,在北京大学法律系从事博士后研究工作。1997年被聘为北京大学副教授,2000年成为迄今为止北京大学最年轻的法学教授。2001年拥有指导刑事诉讼法学博士研究生资格。2002年1-7月,美国耶鲁大学法学院访问学者。主要学术成果:《刑事审判原理论》、《刑事诉讼前沿问题》、《看得见的正义》。主要学术研究领域:刑事诉讼法、刑事证据法、司法体制、程序正义理论等等。

对话人 / 吴志云

问:众所周知,您在程序正义方面有很深的造诣,请您首先简单地概括一下程序的重要性在哪里呢?

答:在回答你的问题之前,我可以先引用一句美国联邦最高法院大法官 Fortas 的名言,他说:"宪法性程序是我们文明社会的核心、良心和灵魂,这是一个人们一直为之奋斗和牺牲的基本原则。在国家将我们投入监狱或者剥夺生命之前,如果自由不是指正当法律程序的权利,那它还能意味着什么呢?"另一位大法官 Jackson 说:"程序的公正与合法是自由必不可少的构成要素。实体法只要能得到公平和无偏见的适用,那么即使它再苛酷,也是可以忍受的。"从这两个法官的话中,我们可以得出一个重要结论:程序可以从两个角度来认识,一是技术层面,从技术角度来看程序,程序无非是为了形成某个结论而进行的程式、步骤和方法,它是分阶段进行的技术性规则。从技术层面,你会发现我们人类社会的方方面面都需要程序。

问:从这一意义上说,程序也是社会进步的表现,是随着社会的发展而发展的,在人类社会的最初阶段一定不会有如此复杂的程序。

答:是这样。从另一个角度,抛开程序的技术层面不谈,那么法律程序给我们的强烈印象是为了达到一个结果而经历的完整过程。有人认为,程序就是规则,我不这么看。从静态的角度,程序是规则;从动态的角度看,程序是过程。在英语里面,法律程序是"legal process",又可以翻译成"法律过程",这非常形象地表达了程序的一种动

态的含义,使我们把程序法与实体法彻底地区分开来。在社会生活中,从政治、司法到各个领域都涉及到一种特殊的程序,跟公民的自由、权利、尊严密切关联的程序,此时程序抛弃了它的技术层面的含义,走上一种涉及法治、司法、公正、人文这样一种价值层面的含义,这才是研究程序的学者更加关注的。既要看到程序的技术层面,更要看到程序背后隐含的尊重程序参与者的精神,这是程序公正的核心概念。

一言以蔽之,程序的含义一个是它的技术层面;一个是它的价值层面。从它的实质内涵来说,程序就涉及到人的自由、人的权利,程序的设计直接影响到受结果直接影响的人是否得到公正对待。程序实际上是一系列过程,过程是为了产生结果,结果注定会使一部分人或相当多的人的利益受到不利影响,就像一个司法程序,可能使原告或被告的利益受到不利影响;一个立法可能使一部分人的利益受到不利影响;选举程序可能对公众产生不利影响;一个立法可能使一部分人的利益受到不利影响。正是在这个层面上,我们认为程序不单是技术,它涉及到对人的权利的尊重和保护。一个对人权、人的自由保障得越充分、越完善的国家,对程序法的完善、对程序的公平越重视。相反,在一个不重视保障人权的国家,程序法注定遭到践踏。所以说,程序法的完备程度是一个国家民主发达程度的标志,是民主与法制、人治与法治的分界线。

问:*在我国学界来看,"程序正义"在很大程度上是一个"舶来品",这就涉及到一个如此大规模的引入此范畴有无必要性、有无适应性的问题,即"法律移植"的实际效果到底怎样呢?*

答:你提的这个问题非常好,这就涉及到我们研究程序正义的人经常感到十分困惑的问题,我们谈到的观念很多是来自西方,尤

其是英美,甚至连大陆法系国家都未完全接受这些东西,我们国家能否接受? 首先,我们来看一下你刚才说的“我们国家传统上不重视程序”这个命题是否成立?

问:这应该是没有什么值得怀疑的吧?

答:根据我个人的研究,中国自古以来是不是像我们通常所说的那样“重实体,轻程序”呢? 我觉得这只是一个表象。“重实体,轻程序”是我们中国的法律学者从中国的司法实践中得出的结论。从古至今,在某些领域我们确实不重视程序,比如司法领域。但在某些领域,我们特别重视程序。中国古代的皇帝无论是嫁女儿、立太子、册封皇后,他的程序都是高度烦琐的,达到了惊人的繁杂的程度。中国古代讲究“礼”,孔子说“克己复礼”,他认为“礼”是治理社会比较好的一种手段和途径,这就会给这个社会带来很多繁杂的程序,比如民间的婚嫁程序、丧葬程序、我国现存的审批经济和管制经济。据说一个外商要获得一项审批,一个极端的例子是盖了一百多个章。你能说中国人不重视程序吗?

问:但这种“重视”给人一种很苦涩的感觉。

答:对! 所以问题在哪里呢? 这恰恰表现了程序的两个方面。中国人重视的是程序是技术性层面,他不重视保障人权的层面的程序。中国古代皇帝基于封建礼节对程序的重视体现了“皇权至上”的观念,显示出权力的被尊重,是身份的象征,这种程序丝毫没体现出对老百姓的尊重;管制经济过程中的审批程序,实际上给老百姓带来的是更多的义务、负担,而丝毫没有保障公民的权利。从这一点我们可以得出结论,为什么有些领域我们“重实体,轻程序”,而在有些领域“重程序,轻实体”呢? 因为程序也罢,实体也罢,这些都是表象,

背后是什么？“POWER”和“RIGHT”，是“权力”和“权利”。也就是说，中国古代有一种根深蒂固的东西，就是重视对权力的行使，忽视对权利的保障。“重实体，轻程序”背后不过是重视国家公共权力的行使，而对个人的私权利加以蔑视罢了，这才是它的核心问题。这是我要谈的第一点。

第二个，能不能在中国这样一个“重实体，轻程序”的国度里，重视公共权力行使、忽视个人权利的文化氛围里，引入这样一个以个人权利为基础、为本位的程序观念呢？我个人认为，笼统地或生搬硬套地把它搬过来，尤其是把一些制度搬过来，确实存在一些障碍。比如，西方从古罗马法以来一直有一句著名的谚语：“法官绝对不能与当事人进行单方面接触”，这个“单方面接触”被认为是违反法官的中立形象的。时至今日，整个西方还是遵守着这样一个规则。在中国，尽管最高法院、高级法院三令五申，禁止法官与当事人单方面接触，但在实践中你会看到，法官是有牢骚的；一个法官的年收入不超过3万元，所以当事人尤其是经济案子的当事人或者他的律师可能为了跟法官联络感情，就会采用其他手段，比如最简单的一个例子，请法官吃饭；这一点在全国能够得到完全禁止的，几乎没有。为什么？恐怕刚才说的“程序公正”的概念、“法官要中立”、要“禁止单方面接触”这些来自西方的观念就要和中国现在最大的一个现实结合起来——中国法官的待遇。中国法官如此低的待遇，怎么能够彻底禁止他和当事人进行单方面接触呢？我们中国人在研究问题上过多的看到了法律文化层面的因素，这是一个重要的因素，但不是惟一的因素，更多的是法官的生存条件和生存状态。

问：经济条件？

答：是的。在《联邦党人文集》里美国著名思想家汉密尔顿有一

句名言:“谁控制了法官的生存,谁就掌握了法官的意志。”这是一种活生生的生存依赖关系,如果不给法官较高的待遇,再加上职业道德的缺乏,还没有新闻媒体的对法庭之外活动的有效监督,我相信“禁止单方面接触”恐怕永远只能是一种观念。举这个例子只是想说明制度的引进是最困难的,我们在进行法律移植时,移植制度是非常非常困难的,正如“单方面接触”在中国的命运一样。

现在我比较倾向于观念的移植,移植有两个层面,一个是制度上的移植,一个是观念上的移植。观念是没有国界的,观念在英语里是 IDEAS,就是“思想”。没有任何一个法律文化能阻挠对程序正义的“思想”的移植。在大陆法系国家,如德国也曾经高度强调实体真实,重视实体结论,不在乎过程,即使在乎也是为实体服务。但二战后,德国基本上接受了程序正义的观念。随着欧洲人权法院对很多案件的判决,这种强制性的舆论方面的影响使得德、法、奥地利等传统大陆法系国家也慢慢接受了程序正义的观念。我认为,观念的传播比制度的移植相对来说更容易、更彻底,也更能带来革命性的变化。也许我们今天还未建立一套体现程序公正的制度,但我们的观念已经发生了变化。人们目前一谈“司法公正”,基本上就包括两个公正:“结果公正”和“过程公正”。程序公正的信念已深入到法官(受过高等教育的法官)的心中;研究生、本科生也许一开始对这一概念比较生疏,但真正接受起来非常快。所以,我个人认为,中国不是观念传播困难的问题,中国现在涉及的一个最大问题是古代传统的一套已失去了它的影响力,当然我们骨子里可能还受某些因素影响,但是没有一个人承认中国古代的一套观念还在统治着我们,也没有人承认它完全是积极的。古代的那一套到现在基本上就终止了;1948 年以后革命根据地的一套法律文化又影响到我们,这套法律文化也受到了西方的间接影响,至少它学苏联。过去的俄罗斯也是大

陆法系国家,它通过苏联制度的过滤学习西方的一些观念,你能否认延安以来的一套制度中也包含程序公正的要素吗?陪审员制度、证人出庭制度(至少形式上有)、法官的两审终审制等,这些都是中国古代所不具备的,都是通过苏联借鉴西方的一些经验间接吸收过来。现实在变,每天都在从西方引进一些制度、做法,由于现在人们的整个观念还是空白,这就使“程序正义”乘虚而入。人们用“程序正义”的观念来审视司法改革的措施,用其来论证我们已经进行或即将进行的改革,“程序正义”就在这样一个历史背景下逐渐为中国人所接受。

问:我很赞同您的这一观点。但是观念的移植对现实有什么作用呢?人们一般都说,学者是比较理想化的,您所倡导的这些能够改变现实吗?

答:这个问题就涉及到我们研究的实际社会功能问题。程序正义的观念经过最近几年的传播,究竟有什么效果呢?我先说一些事实,第一,相当多的法官,尤其是较高层次的法官,基本上确立了这样一种观念和信念——司法的参与性。我们知道,司法的参与性是程序正义的一个基本要素,这一观念接受后,立刻反映在立法上:北京市高院最近制定了一个证据规则,明确规定法官绝对不能带着书记员去单方面调查证据。走出法庭,调查证据必须通知控辩双方到场,当然了,如果控辩双方拒绝了,可以由法官先调取过来,到法庭上再经过质证。就这么一个非常小的规则,尽管还是属于试点阶段,但我们认为它体现了程序公正的参与观念。现在我们能看见的积极效果是,观念正在逐渐对立法、司法和审判活动产生一定的影响,这种影响每天都在发生着,尽管我们还不满意。但确实在发生着。

第二,我可以给你谈一谈最近一段时间以来在法院系统发生的

一个变化，因为程序正义主要是对法院的。根据我的观察，现在中国的法官越来越倾向于案件的举证责任由控方来承担，法官一般不愿意走出法庭去进行单方面调查，这是中国法官普遍的一种观念。且不说它的背景是什么，但这是符合程序正义的观念的，也可能是偶然的符合，也可能是程序正义观念的影响。我们曾在上海一中院进行一系列关于程序公正的讲座，我们发现很多法官都受到了程序公正的观念的影响，他们认为二审（中国的二审不开庭是一个严峻的社会问题，大致估计起来，全国的开庭率不会超过40%）的开庭意味着让当事人有第二次参与的机会，因而规定二审全部开庭审理。可见对观念的接受直接就转化成了具体的改革措施，这在全国都在发生着。

当然，总体上让人满意的地方不多，现在只能局限于东南沿海一带，还有北京这样的大城市，人文氛围、教育水平比较高的地方，接受起来比较容易，广大的中西部甚至包括东北部这样一些地方的法官接受起程序正义的观念要慢得多。我们还能看到大量严重践踏程序正义的实践和做法，比如说法官在法庭上突然忘记了自己的角色，充当第二公诉人；比如说没有经过任何变更起诉程序就可以直接改变起诉的罪名；比如说法官认为案件有错误，量刑过轻，结果主动发动再审，使被告人受到不利对待……所有这一切都显示出程序正义这套观念还没有完全被接受，还处于正在接受、正在斗争之中。我曾在《人民法院报》上发表了一系列关于程序公正的小文章，约我写稿的编辑给我讲了这样一个笑话，说最高法院某庭的一个法官看到了我报纸上的文章，恍然大悟，原来司法是要被动的！我们法院长期以来把法官当成一个行政官僚式的人物，去帮助行政机构做一些其他机构所做的事，甚至还像马锡五审判那样送法上门，把法送到老百姓的田间地头，这一切都践踏了程序的公正性，破坏了司法的

被动性。所以说,程序公正观念的传播这一任务是非常艰巨的,还有相当长的路要走。此外,我们还要保持清醒的头脑,程序正义的传播即使非常能为人们所接受,也不一定完全能解决中国的制度问题,何况程序正义远未得到传播。程序设计问题等,那恐怕是另外一个领域的问题。一种思潮只能产生一定影响,在一定范围内发挥作用,不要指望它解决一切问题。

那么,在这种情况下研究有什么用?这就涉及到学者的角色定位问题。且不说像我这样的年轻学者,即使像江平教授这样为我们所景仰的大学者自己都认为要改变中国的现实比登天都难,因为很多问题的发生都是一些综合因素的反映,有文化的、传统的、制度的、观念的等等。我个人认为,学者的使命只要两个:一是尽量创造一些知识。没有知识的积累,没有创造新的知识,学者难以胜任其工作,况且不能创造学术知识,怎么能称为学者呢?创造知识是学者起码要做的。即使你没有思想,但要有知识。第二,知识本身不是目的,最终目的是透过知识创造传播一种新的思想:ideas。不要给学者提出更高的要求,以为他能够"振臂一挥,响者云集",改变世界,那是绝对不可能的,那永远只能是一种理想,是一种对学者角色的误解。学者的角色就是要通过讲课影响学生与听众,通过写书、写文章影响读者,在这个社会里面改造人,改造人的灵魂,改造人的观念,同时自己也逐渐被改造。我从来不把学者当成一种先知先觉,他与受众是互动的:一方面影响别人,同时也被人所影响。通过这样一种互动,逐渐在社会中形成一种思想的漩涡,就像一颗石头投入平静的湖水一样,形成涟漪,一圈圈扩展下去,最早接受的可能是研究生、本科生,慢慢向外可能是法官、检察官,再向外是一般公众。如果这样的漩涡形成了若干个,学术的学派形成了,这就把整个湖水震动起来了,湖水就不再是一潭死水,变革时代就来临了。我记得有一位西方

学者说过这样一句话:“任何的思想观念本身不足以推动任何的改革,但是没有思想观念的变革注定是成功不了的。”它是一个必要条件,而不是充分条件。我们很难奢望在中国的法官还充满着对程序的漠视、对法治的不理解、以至于刑事诉讼中对惩罚犯罪的畸形强调这样一种观念下能实现“法治”。所以说,观念的传播可能是最关键、最难的一步,而这样关键、这样难的一步即使实现了也不足以改造中国,我们所做的工作只能是改造人的灵魂、人的思想。制度的改造还需要一些其他的外部条件,如立法者的开明、社会的呼声。日本、台湾最近的司法改革,我们看到的一个特点就是广大民间人士对司法改革的渴望超过了学者,当学者不再是改革的急先锋时,这个社会就有希望了。如果中国的律师、企业家基于他们本身对司法制度的一种市场化需求、产生了改革的欲望时,那时候中国的司法改革时机就真正到来了。现在是学者基于一种理念来推动改革,这种力量是很弱的,因为没有利益集团的推动。我坚信,所有的改革都必须有利益集团的推动,而学者恰恰是利益超然的。

问:*看来学者真的很理想化,就是不知道这种“理想化”会不会被现实碰得头破血流?*

答(笑):你说的“理想化”,我可以做这样的分析。学者确实是有理想的,我本人也有理想,没有理想就不是学者。但理想体现在哪里呢?学者必须要注意超前,有一种超前意识。每个人都在关注当前中国的一些现实问题,那学者就要把眼光投向更远。举个例子来说,现在好多人都关注简易程序问题,观注审判方式改革停滞或陷入困境问题,但我看到的问题是更远的问题——定罪和量刑的程序分离问题。但,定罪和量刑的程序分离谈何容易,几乎不可能。难道这种不可能的问题我们就不能谈了吗?建构一个东西是十分难的,但是

可以批判这个东西。我通过对中国目前的定罪、量刑程序不分离进行批判,发现问题所在,这就与中国现实结合起来了。只有问题意识产生了,只有谈中国的问题,才能把现实与理想紧密结合起来,这是一脉相承的。所以说,学者的理想如果不是空想的话,就可以转化成对现实的批判。理想有两种作用,一个是倡导、鼓吹,一个就是批判现实。我们不能容忍学者有空想,难道还不能容忍学者有批判意识吗?这是学者生存的基点。没有批判意识,学者这个群体就不存在。我记得英国的创建路透社的那个路透在一本传记中曾说过这样一句话,"记者是什么人?就好像一艘大船,有船头,有船尾,有驾驶员,有管理者,新闻记者就好像船上一个什么都不做的人,只是观察水文变化,监视船的方向,防止船的航行发生偏差。他可能不创造财富,但他会防止财富的减少。"我借用他的这句话,学者是什么人呢?学者不会改造制度,他也像记者那样,但记者往往站在社会的最前沿,学者往往站在思想的最前沿、观念的最前沿,他在船上思考航行的原理,观察航行的现状,为将来制造新船提供技术准备、思想准备,你可以说这个学者很超前,但没有学者这个群体,这艘船一旦出了问题就无药可救,必须要有一部分人关注将来怎么办。这个比喻也许不一定非常贴切,但很形象,它说明必须得有一部分人看到现在的问题,同时关注将来的发展,尤其从思想上贡献社会。

问:*您说的这些我十分赞同,但立法者、实践部门的人未必会接受,那么在您治学的过程中,是否发生过一种对现实的无力感,一种作为学者无法直接改造现实的特有的悲哀感呢?*

答:你说的这个我经历过,也有过强烈的感受。那大约是在读博士和博士毕业以后一段时间,当时最大的困惑是你说的没人听,甚至还有些人有逆反心理,这种困惑到现在为止并没有完全消除。比如说

前几天我们参加了刑事证据立法会，提出的改革方案无论是激进的，还是最稳妥的、最中立的，公安部和最高检察院的人都接受不了，甚至激烈的反驳，那么我们是不是因此就觉得研究无用了呢？我谈三点：一，所谓的“用”是广义的，不一定体现在为立法、司法所接受，这不是惟一的“用”；只要有一个传播的途径，不管是讲课还是写文章，就达到了“用”。我存在过，我的思想提出来过，这个世界受到了我的影响，我的目的就达到了；相反，一种观点出来后，无人喝彩也无人反驳，用一句中性话来说，就是没有反馈，这样的思想是最悲哀的，这是学者最大的失败。学者失败不是他的观点没有被立法、司法所采纳，而是既无人喝彩，也无人反驳，就像一颗石子投入大海，连一个水花都没有溅出来，这是最大的悲哀。

第二，我们对立法也不能说没有影响。我在很多参与立法讨论的场合都深切感受到，立法者、法官、律师、学者之间没有本质的分歧，都想推动这个国家的法制改革。中国目前的立法活动基本上形成了一种良性循环：立法者、律师和学者是坚定的站在一起，他们的观点不一致，但方向是一致的；法官是一个可争取的群体，他们有些观点很激进，有些比较保守，因人而异。总之，今日的立法机构已不是昨日的立法机构，就像今日的学者已不是昨日的学者一样。

第三，学者的观点能不能影响社会，恐怕还得看学者本身。学者的贡献、学者的影响能否成功，不仅要看立法机关、司法实践能否接受，更要看学者本身创造的思想能否经得起历史的考验，能否创造一些新思想。我自己带的一个研究生在看了资料室很多文章后，曾经说95%以上的文章没有新意，一带而过，这反映出一个现实：法学研究到了今天，我们应该反思法学研究本身，我们能否关注社会，奉献出一些富有创见、能解决中国问题的思想呢？我认为还非常罕见。我对朱苏力教授的观点不是完全赞同，但我赞同他的一种提法——

要关注中国的问题。中国的学者一定要关注中国的问题,所以这学期我提出了一种新的观念——中国的问题,世界的眼光。我就想用这样一种口号式的研究方法解决我们面临的最大困难。比如说你提出一些虚无缥缈的观念,包括我本人也在提,这是一种“飞在天上”;还有一种“走在地上”,整天关注中国的问题,无法自拔,怎么办?要把“天上”和“地下”结合起来,你观察的问题只能是中国的——中国的司法实践、中国的立法、中国现实中的具体问题等等,但你对问题的分析绝对不能是中国式的,中国式的只能是夜郎自大。中国的法学是缺乏传统的学科,必须用西方的理念、观点、视角来对待中国的问题,考察中国产生问题的原因在哪里,这是最关键的。也就是说,问题是中国的、本土的,但视角是世界的、开放式的。我们一方面说实践不接受你的观点,但另一方面,关键是你的观点本身是不是具备市场的感召力,如果你的观点切中中国的问题,能够对中国问题提供合理的解释、合适的解决方案,那么我相信终究有一天,你的思想会被人们所接受。

问:*您如此强调“中国的问题,世界的眼光”,那现在最重要的一点就是如何发现“中国的问题”,很多时候我们对中国的问题、现象已经熟视无睹、麻木不仁了。*

答:这个问题问得好,实际上是把这个话题深入了。如何发现问题,不同的学者会有不同的体验。我个人的体验是这样的,发现中国的问题可以有四个步骤:第一步,是关注当前司法实践中的热点、难点问题,比如说通过大量案例、大量数据。数据有时是来自报刊杂志上的统计,个别的、零散的,我们全国性的司法统计基本上是不公开的,但案例是看得到的,比如超期羁押。为什么超期羁押是中国的问题?因为目前出现了大量的案例,报纸上、杂志上反复报道超期羁

押。我记得我关注这一问题是从去年5月份开始的。我看到报刊、杂志包括网上一些案例，至少有40起，而且遍布全国各地，属于全国性大案。再后来，我去一些律师事务所论证案子，发现几乎每一个案子都是超期羁押。“超期羁押是不是中国的问题?”这是我的第一个疑问。通过案例，通过数据，我感觉到这可能是一个问题，当然不能排除有些案例可能是极端的。

第二步，以超期羁押为例，我看一看官方的反应。我注意到去年的10-11月份的时候，全国人大常委会对超期羁押进行专门探讨，作为“执法大检查”的一项首要任务，也就是说官方给我们的信息是——来自民间的声音反馈到官方，已经把超期羁押作为一个非常严重的问题了。官方的反应是很强烈的，包括最高法院、最高检察院、公安部、全国人大常委会都发布通知、通告，限期解决超期羁押。我感觉到原来不仅仅是民间，官方也注意了，也带有普遍性了。当然我们不以官方为主要标准。

第三步，分析制度中的问题，也就是做逻辑实证分析，分析我国现有的法律制度与超期羁押之间有无内在关联，也就是说这个问题是个别人的素质问题、观念问题，还是一个制度问题。经过分析，恍然大悟，原来这是制度问题。我曾经专门就羁押作过讲座，为什么它是“中国问题”，因为到目前为止，我们有三大严重问题:第一，羁押完全依附于逮捕、拘留，不是一个独立的司法控制系统;第二，我们中国的羁押与办案不分，尤其审查起诉之后，办案多长，羁押就多长;第三，羁押无救济。我们的结论是——没有救济的羁押。有了这个制度的原因，就恍然大悟，原来中国的羁押有这么严重的问题。

最后是第四步，看国外——走出中国。要发现中国的问题，也必须以世界的眼光看。我们随便把西方制度拿过来一比较，又是一个恍然大悟，原来西方国家已经在这个问题上建立了一套完备的司法

控制体系，比如国外有逮捕前置主义，逮捕与羁押是分离的，逮捕以后 48 小时要交给法官，举行听证会。我们猛然发现，原来国外的羁押是一个独立的强制措施，而中国是依附于公安检察的；国外给当事人一个申请的机会，可以申请到法院，甚至到最高法院，申请“人身保护令”。到此时为止，从一些现象、问题、案例到官方的反应，再到制度的分析，最后到跟西方的比较，一个完整的“问题”就产生了。我认为这是一个严重的问题，不光在司法实践中有反应，在制度有体现，在官方有反馈，而且与国外相比，暴露得一目了然，中国的超期羁押背后是什么？是任意羁押，羁押的恣意化。

以上就是我个人研究问题的心路历程。在此我想给研究生两点忠告，要发现中国问题，绝对不能只待在书斋里，待在资料室里，绝对不行！走出去，尽可能地接触实践。同时尽可能地博览群书，不仅要看一些经典著作，还要看一些杂志、报刊，像现在比较活跃的《南方周末》、《中国律师》，鲜活的司法实践，可以节省你的调查时间；第二，要有世界的眼光，没有世界的眼光，什么问题都发现不了，二者是结合在一起的。正所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，要有比较的眼光，所以对西方现状的敏感把握，可能也是容易发现中国问题的一个角度。比如说对程序性违法的法律后果这一问题的发现，如果没有对国外的一种把握，你怎么会发现它是一个问题呢？我经常在课堂上讲，刑法中从未有“严禁杀人”、“严禁抢劫”的词语，但在我们的刑事诉讼中却充满了“严禁刑讯逼供”的说法。这个问题不比较不知道，一比较就让人大吃一惊，原来中国的程序法最根本的缺陷在于没有法律后果。换句话说，没有“罚则”，没有这种制裁性的条款。我们的程序法规定了大量的权利义务，大量的禁止性规定，却没有法律后果作为后面的保障。程序法本身在结构上是不完备的，这点是怎么发现的？一个是看到中国的现实，看到大量违反程序法没

有后果的现实,也看到中国法律条文的缺陷;但更看到的是,来自西方的完备法制的比较,一比较,问题就暴露出来了。所以,我倾向于一方面要观察中国现在的问题;另一方面,要想看清自己,必须看看别人。不是用别人来批判你,而是用别人的法制实践来看到自己身上的问题所在,特色所在。经过这样几个步骤,我觉得中国的问题就可以发现了。只有研究这种问题,并且发展出一套理论过来,才是有生命力的。

要想产生中国的学术大师、中国的学术思想,惟一的方法是从研究中国的问题中产生,这是我个人一点独特的心得;也就是说,我们研究问题时,要通过我刚才讲的那四个步骤来发现中国问题,然后从两个角度诞生思想,一是解释问题,二是解决问题。解释和解决是我们对待中国问题的两个基本态度,是推动学术进步的两个基本动力。解释是为了发现问题,发现成因,更深刻地认识问题。比如超期羁押,我的解释是什么?中国没有一套司法控制系统,这里面可能隐含着一种玄机。如果在这个问题上继续深化下去,一种新的理论就产生了,我过去长期倡导的程序性裁判机制就是在这个基础上产生的。我由对中国问题的解释得出一个结论——中国没有程序性裁判机制,反过来,我倡导的不就是我对它的解释吗?我鼓吹的就是中国要有程序性裁判机制。在此基础上,我们就产生了对整个刑诉的完全不同的理解。我们过去认为刑诉就是解决被告人刑事责任问题,这是实体裁判;与它相并列的还有程序性裁判。实体裁判是一以贯之的、稳定的,而程序性裁判是大量的。只要违反了法律程序,就可以有一个诉讼机制来受理:比如超期羁押,比如刑讯逼供……有了这样一种程序裁判机制,我们的侦查结构就要变了,可能要有一个法官;起诉可能和侦查合并;二审可能就要增加一个程序性裁判,甚至要构建一个第三审,构建一个宪法性裁判,跟最高法的裁判

结合起来……你可以认为这些都是理想化的、超前的,但这是针对中国问题提出的一种思想性的方案。由此,程序性裁判的眉目就理得一清二楚。这个思想是怎么产生的?来源于问题!学术的思想就这样诞生了。

如果这个思想能被人们所接受的话,我们对刑事诉讼的定义马上就要变了。刑事诉讼就包括两个过程,一个过程是裁决被告人是否有罪,这是刑事责任问题;一是裁判程序性违法是否存在。于是,我们在法庭上就会产生新一套学术术语,被告人是实体被告人,警察、检察官可能成为程序上的被告人,甚至一审法院在二审法院成为程序上被告人,二审法院在三审法院那里成为程序上的被告人。整个刑事诉讼的面貌彻底改变了,它有了民诉、传统的刑诉及行政诉讼的混合特征,而且这里面还有一个更高境界的宪政诉讼。如果我的权利被侵犯了,我用尽了普通的救济程序,那么我就可以告到国家的最高法院,理由就是它违反宪法,这就变成了一个宪政裁判。这样一种思想的产生,就把刑事诉讼彻底动态化,成为一种动态的宪法,有人形象地形容,要看一个国家的宪政状况,就看它的刑诉。这么多年来我强调程序正义在刑事诉讼中的运用,正是基于这样一种人文的关怀,它是国家宪政最直观、最形象、最立体化也是最直接的反映。

我主张在中国构建一种程序性裁判机制,这个思想目前可能还很难被接受,但这个思想就像一座灯塔一样,中国的司法必然会向着它前行。假如说中国确实改革非常缓慢,而人生非常短暂,我们也许都不在了,但我坚信程序性裁判是所有法治国家必经的一条道路,中国的法治迟早会走这条道路,现在它绕开了,但最终是绕不开的。这两年,有的时候我感觉,作为一种人生的学术高峰期,我的观念确实在发生变化。这种变化来源于对中国现实的深刻把握,另一

方面是来自于对西方问题的了解。我的阅读现在分两部分,一部分是活生生的现实,一部分来自原著。我坚信有一天这种"化学反应"到了最后必然会迸出一些火花,当然也可能是给后来者作为铺垫。结果怎样我们不管,每个人都想成为大师,毕竟不是每个人都能成为大师。我们只能尽最大努力在我们这一代作出最好的作品来,为后来者创造一个条件。

问:那您谈了这么多,讲到从西方的引进,制度也罢,观念也罢,是不是隐含着一种观念,"西方的东西都很好"?

答:哦,不不!英美的理论、方案只是解决他们本国的问题,对中国的问题有很大的启发,但几乎没有现成的答案。但,对西方的理论绝对不能排斥,因为西方的理论是经过几百年的发展诞生出来的,有些理论已成为我们法学的基石,如罪刑法定、罪刑均衡、罪刑相适应、无罪推定,被告人辩护权,等等。但是,对西方的理论也不能拿过来就用,另外一种极端也要不得。当然我这里有点"中庸之道"的味道了,怎么办呢?我提出三点:一是对一些公理性的原则、观点的方法不妨拿过来,至于哪些是公理性的,每个学者都有每个学者的把握。到目前为止,我觉得像无罪推定、罪刑法定这些东西没必要再进行论证了。我们有的学者还在论证,当然确实要论证,是要在中国的背景下继续论证,像陈兴良教授研究罪刑法定,我在我的博士论文《刑事审判原理论》中也试图论证过无罪推定。

第二,对一些具体的理论这时就要更加详细的论证。这个论证可以包括三个方面:一,理论在西方本国提出的背景,比如说美国人提出"免受双重危险",就是因为美国人对犯罪的恐惧远远小于对官方权力滥用的恐惧,你若不了解这些,直接把这个制度照搬到中国来,我觉得效果未必好。二,要考虑这个没有成为公理的理论要拿到

中国来,有没有适用价值,其核心就是能否解释、解决中国的问题,能否对中国的问题作出合理的解释,能否对中国的问题作出最终的解决。解释和解决这是我看待中国问题的两个焦点,来自西方的理论也要用中国的问题进行检验,比如说后现代,怎么能解决中国问题呢?你不能说完全解决不了,但是解决不了中国目前面临的最严峻的几个法律问题。三,对待西方的观点还要有一种"证伪"的勇气。对来自西方的观点要从两方面进行"证伪":先要考察它的哪些东西在中国是不适用的,比如程序正义理论,"程序正义"的局限性就在于它过分强调了"正规",投入了过多的人力、物力资源,它跟效益会发生冲突,它与诉讼效率和效益是矛盾的。在中国目前这样一个贫穷落后的国家,在中国目前法官素质不高的情况下,办案量越来越大的情况下,光强调程序正义,必然是一场灾难。美国人说如果没有辩诉交易,美国的司法制度就要崩溃掉,我国也是一样。再就是要考虑理论的适用范围。假如在每个场合都讲究程序正义理论,那不现实。实际上法官的开庭有各种各样的途径,比如说法官举行一个听证会决定该不该把一个人羁押或取保候审,这在英美是一个非常简单的hearing。程序正义这套理论主要适用在决定被告人命运的关键的、最主要的环节,尤其是第一审程序,第二审、第三审甚至再审往往程序正义理论就要受到一定的限制。一定要给自己的理论确定一个清晰的范围,这个范围越清楚,理论的客观性越强;越模糊,主观性越强。不光是对西方的理论,对自己的理论也是一样。英国科学家波普尔有一句名言,区别科学与伪科学的标准不在于它能否得到证实,而在到它能否得到证伪。

总之,这涉及到我们学术研究的核心问题,我可以用三句话来概括我的观点:第一,永远不说没有根据的话,用胡适先生的话说就是"有一分证据说一分话;有两分证据说两分话"。第二,在做学问的

时候，对一种观点，不论从西方继受的，还是自己创造的，都应有一个清醒的态度，那就是要考虑它能否解释和解决中国的问题。第三，要警惕你的结论不要变成一种信仰，而是一种可证伪的结论，换句话说，就是人们可以通过你的论证，发现你论证的轨迹和根据，从而能够跟你进行对话。没有办法证伪的观点，很难说是科学的观点。

吴：与您交谈，真是受益匪浅，谢谢您接受我的访谈。

用比较方法研究政治

——访宁骚教授

被访者简介 / 宁骚 / 1943年生于河南省西平县。1969年毕业于北京大学国际政治系并留校任教。1991年8月晋升为教授。现任中国政治学会理事、中国民族政治学会常务理事、中国世界民族学会副会长、中国非洲学会副会长、中国非洲史研究会第一会长、全国自学高考委员会政治学科专家委员会委员、国家教育部全国非洲问题研究五人领导小组成员、北京大学学术委员会委员和学位委员会委员、北京大学社会科学学部学术委员会委员、北京大学公共政策研究所所长、北京大学非洲研究中心第一副主任。已出版的著作有:《民族与国家民族关系与民族政策的国际比较》、《面向21世纪的中国现代化:课题与展望》、《民族解放运动史》(合著)、《非洲黑人文化》、《非洲通史·古代卷》(合作主编)、《非洲的过去与现在》(合著)、《非洲古国桑海》。已发表学术论文90多篇。

对话人 / 宋月红 / 鲍建

问:比较政治学作为政治学的一门分支学科,在西方,其学科体系日趋完善,各学派相比较而存在,相争鸣而发展。请您谈一谈这方面的情况好吗?

答:比较政治学是政治学七个基础学科(政治哲学、政治学方法论、本国政治、比较政治、国际政治、公共行政、公共政策)之一。所谓比较政治学,就是对主权国家及其政治体系进行的有系统的比较研究。任何一个比较成熟的学科,都须具备三个要素:研究对象、研究方法和概念体系。比较政治学之所以能在西方的政治学研究中获得一种比较突出的地位,并且有可能在当代中国发展成一个较大的学科,其中一个重要原因,就是它渊远流长的学科历史。

早在古希腊城邦时期,百科全书式的学者亚里士多德就已经对它的三个要素做了初步界定:他考察的不是一个政体而是 158 个政体;他不是简单罗列各个政体的情况,或者为论证一个先验的理论框架而枚举某些实证资料,而是根据诸政体本身的同异去做类型学的分析;他不是从主观的需要出发将这一政体同那一政体进行对比,而是按照事物本身的同一逻辑特征去对所有的政体进行比较分析;他明确地区分了现实政体和理想政体,并且在对现实政体进行比较分析时,基本上能够坚持按照事实标准去进行事实判断,而较少以集中体现其价值标准的理想政体去歪曲事实判断;他在逻辑分析法中主要采用归纳法而较少采用演绎法;他界定的一套概念体系至今仍被用作政策透视的工具;他著的《政治学》一书被后人看作“古典比较政治学”的范本。

比较研究的基本要求是研究对象不能少于两个。在古代中国，之所以没有形成比较政治学这门学科，根本原因就在于东方国家从政体上来说基本上是划一的。在西方，从希腊城邦时代结束之后，直到中世纪末期，政体也基本上是划一的。于是，比较政治学失去了发展的动力，亚氏的《政治学》差不多成了绝唱。直到启蒙时代，孟德斯鸠在《论法的精神》一书中把研究对象确定为“地球上所有民族的法律、风俗和各种惯例”。他依据当时所能搜集到的事实材料，试图通过比较分析而发现社会的和历史的法则。他是近代努力复兴亚氏开创的古典比较政治学传统的第一人。

19世纪中期，英国学者约翰·穆勒和法国学者托克维尔为现代比较政治学的形成奠定了基础。穆勒在《逻辑系统》一书中提出了科学实验的逻辑方法，从而使比较研究使用的归纳法形成较为严密的方法论体系。而托克维尔在《论美国的民主》和《旧制度与大革命》两书中，将因果关系分析法引入政治的比较研究，从而使比较政策分析不再停留在表面的层次上。从此，比较研究开始从思辨的政治哲学的一个辅助性工具，变成实证的政治科学的一个相对独立的研究领域。然而，由于政治在欧洲长期附属于哲学、历史学和法学，所以，这个转变过程一直延续到19世纪末才首先在美国完成。

但是，从19世纪末到20世纪50年代初，比较政治学的研究对象局限于欧美十来个建立起比较稳定的宪政体制的民族国家；在研究方法上仅限于定性分析和对正规的政府机构的外部特征的描述。这个时期形成了哲理主义、法理主义、制度主义和历史主义的概念体系。它们四者分别使人们有可能对色彩各异的政治思想流派、对不同国家的宪法以及依据宪法建立起来的政府机构、政治制度等，进行比较、描述和分析评论，并探讨它们的历史沿革，进行纵向、历时的比较分析。在政治思想史、宪法史、政治制度史和政治史的研究

中，这些概念体系得到了广泛的应用。

但是，由于当时每一个国家的学者都是在肯定本国现行宪法的合理性和神圣性的前提下、对其他国家的政治状况做一番静态描述的，比较研究的目的，是要把本国政府机构的设置和政府制度说成是其他国家的榜样，而把别的某个国家当作祸及本国的不良状况的根源来揭露，所以，价值判断往往先于事实判断，甚至迫使后者就范于前者。直到20世纪50年代中期，随着传统政治学的堤防被行为主义革命的浪潮冲跨，人们不再甘心于静态的描述和让事实判断跪倒在价值判断的圣殿前。从规范主义转向行为主义的动态研究成了不可阻挡的趋势。

转向行为主义的道路不止一条，但是要对复杂多变的政治行为进行比较研究，就需要假设政治行为是有结构的，而一定的政治结构是履行一定的政治功能的。美国比较政治学家阿尔蒙德从系统论和人类学、社会学研究领域中的结构主义、功能主义那里汲取灵感，创立了结构功能主义的分析框架。他认为，所有政策体系都有四个特征：都有政治文化；都发挥同样的功能；在文化意义上都是混合制（因此，没有一种政策体系是完全现代的或完全传统的）；所有政策结构都是多功能的。正是由于这些共同点，全世界各种政体都可以拿来相比较。这样，随着殖民主义的崩溃而建立的各种类型的发展中国家，也能够成为比较政治学的考察对象了，于是比较政治学的研究扩大到了全世界所有民族国家。而按照原先的理论分析框架，这是不可能做到的，因为要运用法理主义等研究方法，一定要假设实际的政策生活和权力运行是按照宪法和法律条文的规定运转的；而事实上，在新兴的第三世界国家，这种“名实相符”的前提条件是达不到的。

任何概念体系一旦成为僵硬的、缺乏容纳性的框架，它也就丧

失了活力。虽然结构功能主义学派运用阿尔蒙德界定的一套概念对发展中国家的政治发展问题做了大量高水平的研究,但是把活生生的政治实体抽象为"体系"、"结构"这样的概念,忽略了自然环境和人文环境对国家及其政府机构、政党、利益集团等的生成和特质所起的作用,忽略了政治制度所具有的顽强生命力,忽略了传统文化、意识形态、政治规范对于政治主体的政策取向和行为取向的巨大影响,忽略了社会经济变量与政治变迁、政治发展之间的因果联系。因此,到20世纪60年代后半期,它失去了主流学派的地位,依附论、国家体系论、新制度主义、文化守成主义、合作主义等纷起争雄,各从不同的角度克服了它的局限性,开阔了比较政治学的视野。不过,在后行为主义时期,没有形成比较政治学研究的主流学派。这门学科在各种学派相互论辩和补充中趋向成熟。

问:*比较政治学西学东渐,在中国的发展过程又是怎样的呢?*

答:比较政治学在我国的发展也是比较早的。19世纪后半期,国家面临着民族存亡、内优外患的严峻局面。第一批睁开眼睛看世界的有识之士逐步认识到中国传统政治体制弊端丛生。为救亡图存,他们试图通过中外政体的比较研究,鉴别何者好、何者坏。现代教育制度建立后,从事比较政治学研究的多是从国外留学归来的,如王世伙、钱端升、张奚若等人。他们都以当时通行于西方的哲理主义、法理主义和制度主义的概念体系为分析工具,涉猎的学科有比较宪法、比较政策制度、比较政策等。钱端升所著的《法国的政府》、《比较宪法》可为这一时期论著的代表。

1952年院系调整之后,政治学的研究成为禁区,对政治的比较研究只有在批判西方国家时才偶尔派上用场。到60年代中苏政治分野之后,我国着手设立了若干国别和地区研究所(室),对于别国

(或洲)政治的研究略有发展。但是,几乎没有什么人尝试建立对若干个案进行比较研究的理论分析框架,而且随后不久就是“文革”狂风的摧残,结果连比较政治学的胚芽也胎死腹中了。

随着我国改革开放的不断深入,政治体制的某些环节日益显露弊端,迫切需要自我完善和自我发展,政治体制改革已提上议事日程。由于社会的需要,加上其他比较学科(如比较文学、比较史学、比较经济学、比较法学等)的激发,比较政治学开始复兴。“发现诸种事物的共同本质”,以及个别事物的特殊性,是比较研究的根本目的。要达到这一目的,从事比较政治研究的学者须是国别政治和地区政治研究的行家里手。北京大学政治学与行政管理系是从国际政治学系分出来的,不少老教师曾多年从事国别(或地区)政治的研究,因此有可能在比较政治学的复兴和发展上做出自己的贡献。我相信,比较政治学一定会随着社会主义市场经济的确立和我国的进一步改革开放而走上健康的发展道路。

问:在您的学术思想中,实证研究相对突出。您是如何看待实证研究的,实证与思辨作为两个姊妹方法又如何在比较政治学的研究中加以有机结合呢?

答:思辨和实证分析是政治学研究遵循的两条基本路线。二者相辅相成,并行不悖。一方面,为建立政治理念,需要确立一套诸如正义、平等等政治原则,这就需要遵循思辨的路线来构建逻辑严密的思想体系;另一方面,要从已存在的事物引出其自身的规律性,实证分析则是惟一的研究途径。无论是规范取向的政治哲学还是经验取向的政治科学,特别是比较政治学,都具有创立政治理论的构建功能。前者的特殊贡献就在于特别关注价值、规范、标准一类的政治信念。它可以提出标准来帮助经验调查者提出有重大意义的假

设,从而加强实证分析。例如:“最好的政策是为最大多数的人谋求最大幸福的政策”这一带有强烈的价值判断的命题,对于比较政治学者从事有关国家公共政策执行情况的调查和比较分析很有帮助。同时,崇尚实证分析的比较政治学能使政治哲学认清有哪些价值、规范和标准具有实践意义,以及在什么样的范围内、什么样的条件下才有实践意义。正如罗伯特·达尔所说:不了解经验取向的分析所提供的事实,政治哲学容易变得不切题,甚至愚蠢。不关心政治哲学家提出的若干基本问题,经验分析就会有退化到钻牛角尖的危险。两者是能够而且应该取长补短的。

问:*要分析政治问题,首先就应该进行阶级分析。这是马克思主义的一个基本观点。而在西方政治学中,阶级问题所占的位置却不高。您在研究工作中是如何对待这一问题的呢?*

答:总体看来,西方政治学界普遍存在着忽视阶级问题和阶级分析的现象。不过,到了后行为主义时期,确有一些学者在热心地提倡阶级分析,虽然他们主张的阶级分析与我国学者的主张不完全是一回事。凡是存在生产资料私有制的地方,阶级的存在就是一个不容否认和回避的客观事实。阶级之间的矛盾和对立必定作用于该国的政治。而且,我们主张阶级分析,只是主张将阶级理论用作透视阶级社会的政治现象的工具,而不是奉为我们的政治信仰。须知,最终建立无阶级社会才是我们的事业为之奋斗的目标。另外,当我们对资本主义国家的政治进行比较研究时,贯穿价值判断之中的阶级分析,不应当影响事实判断的客观性,否则就会把阶级分析变成毫无意义的标签。

问:*政治学在建国后的相当长一段历史时期中,与社会学一起*

被作为“阶级伪科学”而遭到批判和取消，受到了不公正待遇。如今，该学科的建设和发展正方兴未艾。就比较政治学而言，您认为应如何在批判地引进西方政治学理论的基础上，继承马克思主义政治学的传统，遵循政治学发展的规律，建立我们的学科框架呢？

答：19世纪中期，政治学开始从无所不包的哲学体系中分离出来，沿着两条路线向前发展：一条是马克思、恩格斯开创的，通过运用辩证唯物主义和历史唯物主义的方法而对政治现象进行社会经济的考察和社会阶级的分析。这种方法的优点是深化了对政治现象的根源的认识，但又有在一定程度上忽视了对于政治现象本身的规律进行研究的倾向。再加上其他原因，后来没有形成完整的比较政治学学科体系。另一条是通过比较的方法对政治假设进行验证。美国的政治学沿着这条路线发展至今，因此，比较政治学在其整个发展历程中都带有经验实证主义的特征。

现在，我们的任务就是以马克思主义基本原理为指导，将比较研究方法科学地运用到政治学的研究中。这就要求我们一方面注意比较方法作为学术研究的一个重要方法所必需的条件，防止滥用；又要以实际的成果来回答关于“政治也能比较吗？”之类的疑问。首先，辩证唯物主义告诉我们，人类认识事物的普遍规律就是从特殊到一般，又从一般到特殊，如此循环往复。而前一概括抽象的过程本身同时也是一个比较、分析、归纳的过程。通过比较，来揭示事物内在的普遍规律性。政治学研究也是如此。对于各国之间的共同规律的探讨，必须运用比较方法。其次，要借鉴西方一切有价值的学术研究成果，“从已有的思想材料出发”，加以改造并根据我国国情予以创造性地发展。

同时，社会实践也要求我们在对各国政治的比较中寻求可为我国发展所借鉴的经验教训，但又不能简单照搬。为了不照搬，就需要

搞清楚产生该种经验的国家与我国相比较而具有的共同特点和个别特点。

问:宁先生,据了解,您早年致力于民族解放运动问题的研究。那么,您又是为何和如何将学术兴趣转向比较政治学领域中的呢?

答:由于历史的原因,我长期从事民族解放运动问题的研究,尤其对非洲和其他发展中国家的政治、文化和历史有一个较为清晰的认识。可是后来,我愈来愈认识到,只是研究民族解放运动已不能适应时代发展的新情势,因为这些国家在求得政治独立后,许多新情况、新问题不断涌现,欲探求其原因,必须从政治体制、政府的政治行为和政治发展等方面找问题的根源。

1988 - 1990 年,我在美国加州大学圣巴巴拉分校做研究,得以有条件直接了解西方比较政治学的现状及课程设置。由于我以前所从事的研究工作本来就属于比较政治学的范畴,只是以前偏于个案研究而较少关于理论分析方面,所以,一旦广泛地掌握比较政治分析的资料,就立刻有了"柳暗花明又一村"的认识境界。我相信,虽然这一学科在中国非常薄弱,却是大有希望的。现在社会环境、研究条件逐渐改善,比较政治学在我国大有用武之地。作为一名研究工作者,我认为学科的适当调整是明智之举,只要遵循学术研究的发展规律,就会大有作为。

问:政治发展模式的选择关系到一个国家社会和经济发展的命运,据说您正主持着国家社会科学基金八·五重点规划项目——《发展中国家政治发展模式比较研究》。您能谈一下研究这一课题的意义、进展或初步成果吗?

答:该项目要在马克思主义唯物史观和政治发展理论的指导

下,研究发展中国家在第二次世界大战以来的政治变迁与政治发展,探讨构成各主要政治发展模式的诸变量之间的相互关系,在个案研究的基础上对各主要政治发展模式进行比较分析,权衡其利弊得失,以寻求政治发展的范式,以期更好地理解我国政治发展的历程及其走向。其内容由三大部分组成:第一部分是理论与方法,即发掘、整理和评述19世纪中期以来各个主要的政治思想流派与学术流派关于政治发展的研究方法和理论要点,弄清各派对现实政治模式本质特征的揭示和描述、对理想政治模式的选择设计、以及对由前者向后者转换所需的条件和应当采取的方式的考量,指出其研究方法和理论框架的描述、理解、阐释和分析功能,评析其核心命题和主要子命题的理论价值以及论证的充分性和不充分性、可靠性和不可靠性。这一部分将突破西方学者的视野与局限性,将考察范围扩大到马克思主义政治发展观和发展中国家的政治思想家、政治活动家和政治科学家的政治发展理论。第二部分是对26个主要代表性国家的个案研究,并划分为四种变迁模式:以印度、新加坡等国为代表的体制内渐进的制度创新模式;以墨西哥、韩国、南非等国为代表的强制性变迁模式;以贝宁、坦桑尼亚等国为代表的依附性变迁模式;以印度尼西亚、阿尔及利亚等国为代表的逆向变迁模式。第三部分是在前两项研究的基础上进行综合的比较分析。全部研究成果计划出三卷书,约百万字。

我们假定:作为经济、社会和文化现代化结果的高级形态的政治体系及其所界定的政治行为,仍具有模式的多样性,但更重要的是具有模式的统一性。发展中国家在获得政治独立的初期阶段所实行的政治体制是歧异纷繁的,但经过一百多年或者数十年的艰难跋涉,到当前阶段已呈现出向一种理念模式趋同的可能性。本项目的主要任务就是,考察各国政治发展过程的初始阶段(以获得政治

独立、建立主权国家为起点)转换为现行模式的途径(如革命、政变、外力强制、自主改革、自发性成长等),并对主要的社会、经济和文化变量与特定的途径、方式之间的关系进行相关分析与因果分析,进而通过比较分析构建政治发展的主要模式,并以一定标准探讨其向更佳模式发展(转换)的能力和潜力。

在本项目的研究中,要力图在一些长期令人困扰的问题上有所突破,如:在发展中国家里,(1)前资本主义社会形成的民族传统和传统文明(如儒教、伊斯兰教、黑人文化等)对初始和现行政治模式的形成起什么作用?对理念模式的实现可能起什么作用?(2)在多民族、多宗教、多文化、多语言的社会(这是普遍情况)里,怎样保持其多元性的特别是发展国家的统一性?(3)经济发展(这意味着吸收外资和加入世界经济体系)和维护国家的独立与主权(这又意味着必须建立独立自主的国民经济体系)之间的矛盾怎样解决?(4)国家能力的增强有赖于权力的集中与统一,而政治民主的健全则有赖于社区、地方、地区和中介组织自治程度的提高,这两个方面在现代化的过程中怎样实现统一?(5)实行什么样的政党制度既有利于形成政治体制的民主机制又能造成稳定的政治秩序和提高政府的效率?(6)是否有可能同步实现政治民主机制的形成、国民经济的快速协调发展这两大目标?抑或只能是有先有后?(7)政府如何进行资源与利益的社会分配才能形成社会公正与工作效率兼备的社会机制?造成一个庞大而稳定的中产阶层这一分配模式是否有助于理念模式的实现?等等。

该项目的完成,将可以对在西方文明的背景下形成的比较政治学理论框架、范畴体系和研究方法给予根本的改造,同时建立起我们自己的理论体系,为尚处于起步阶段的马克思主义政治学在我国的发展奠定基础,并将研究成果作为我国政治体制改革的借鉴。这

对于我国如何在保持政治稳定的前提下，完善和增强现行政治体制的民主机制，积极而稳妥地扩大公民依据宪法参与国家政治生活的程度与范围，合理配置各权力主体之间、中央政府与地方政府之间的权力关系，使社会主义不仅在实质上（国家政权的性质上）而且在形式上（权力关系的配置与运行机制上）真正成为绝大多数人的民主，具有十分重要的意义。

博雅人文学术文丛

专题访谈录

原书空白页

东南亚国际政治探微
——张锡镇先生专访

被访者简介 / 张锡镇 / 1947年生,河南沁阳人,1983年毕业于北京大学国际政治系,获硕士学位,现任北大国际关系学院教授、博士生导师。曾于1987-1988年在美国伊利诺伊大学进修东南亚政治,1996-1997年在美国丹佛大学讲学,讲授"中国政治经济"和"东南亚政治经济与外交"。主要论著有《当代东南亚政治》、《西哈努克家族》等专著以及数十篇论文。

对话人 / 石磊

问：张老师，您好！感谢您能在百忙之中接受我们的采访，请您谈谈您的求学经历。

答：这就说来话长了，在“文化大革命”中，我是老知青，上山下乡，插队。我来北大是1973年。北大从1970年第一次恢复招生，都是工农兵学员，1971年和1972年都没有招生，1973年就是我们这一批，人数也很少。当时我在黑龙江生产建设兵团，在我们团为了照顾北京去的知青，给了两个去北京上大学的名额，一个是北大的国际政治系，一个是北航的发动机系。我们去是靠推荐加考试，要考五门，当时只考了语文和数学两门，省革命委员会就通知停止考试。我们都奇怪怎么回事？后来听说是张铁生反潮流，答白卷，“不学ABC，照样闹革命”，说这是对工农兵的管卡压。在“文革”中，当时的“四人帮”，由迟群、谢静宜负责文教，他们就命令停止考试，完全靠推荐。那时还比较民主，青年也比较集中，我们有40多人，我被推荐了，负责分配的是我们的干部股股长，他让我挑学校，当时北大国际政治系是机密专业，而北航发动机系是绝密专业。我们本来都认为密级越高，越是好专业，但我当时年纪比较大了，觉得学理科太吃力，这样就选择来到北大。

问：可以感觉到您这个求学的经历是非常艰辛的了。

答：当然了，耽误了那么多年，我来到北大时已经26岁了。26岁的大学生，那时遇到最大的困难是学英语。我原来学了六年俄语，“文革”中已经全丢了，在北大开始学了一年英语，只是语法，然后就

不教了,教的内容也不多。当时的政治气候,反对“白专”,不能光学专业,要关心国家大事,参加各种政治运动,批林批孔,反对“克己复礼”,主要是批周公,影射周恩来,还有批邓,反击右倾回潮。但当时有个很大的收获,就是很系统地学习了马克思列宁的系列理论,那时学的东西直到现在我还觉得非常有用,我们都是学的原著,老师也和我们一起学。因为当时人少,一共才三十多个学生,平均一个老师负责两三个学生,所以学得比较深入,但总的来说时间还是比较少。都干别的事情了,写大字报,批林批孔,尽干这些东西,和我们的业务专业知识没多大关系:办学为社会服务、到农村去、去顺义、给农民讲儒法斗争和中国政治思想史等等。我们还去过清河毛纺厂,还有砖厂。最远去过远洋局,那是在青岛,在大海轮上,给工人们讲课。这个实际能力倒是锻炼了,但真正的知识学得很少。我们可不敢公开地、大张旗鼓地学,特别是学英语。我们当时就一年英语课,还只是基本的语法,以后就没了,学习都靠自愿。我自己觉得机会难得,现在不学,将来要用的话,是非常困难的,后来我就坚持学下来了。靠听广播,北京电台有英语教学节目,但还是不敢公开,怕被别人批评为白专,不关心政治。我的一个同学,就是因为在水房一边洗衣服,一边听英语广播,被批了。我们系的黄宗良老师,现在还在,当时是我们的班主任,批评了他,也批评了我。就在前一段,我们老同学聚会,黄老师还因为这事向我们道歉呢(笑)。当时就是那样,偷偷学,在图书馆找资料,在小树林背单词,星期天整天在教室里自习,那时教室不关门的。

问:*这样“偷偷”地完成学业,这在我们现在看来是很奇特的。*

答:是啊。我毕业后,老师找我谈话,希望我能留校任教,觉得我学习还不错。可我不愿意教书,认为自己不适合,更愿意去机关工

作。当时的工宣队是我们的领导，找我谈话，说现在缺乏教育人才，我又是党员。他们用党性“压”我，我只好答应了。

问：*那是否可以说您走上学术道路并不是自己的理想职业，完全是很偶然的因素了。*

答：是啊，我不愿意当教师还有个理由，就是“文革”中教师的地位比较低，老被我们批判，我们和老师是平起平坐，当时都不叫老师，像我们学院的前院长，梁守德老师，我们都是老梁、老梁地叫（笑）。管大学的是工农兵，号称“上、管、改”，就是“上大学、管大学、改大学”。我留校后也没别的路选择，就安心教学了。当然就更得学外语了，我当时最先进的设备就是一个又黑又笨的老式录音机，还是我在电台工作的同学借给我的。条件很差，没有老师教，也没有人对练，光自己背，嘴也不张。我还是一直到 1987 年，有一个教员出国培训的机会，学校搞了个统一培训，强化训练了四个月，有外教。我这才开口说，但那时我已经 40 岁了。

问：*这样的条件一直坚持不懈，很不容易啊！*

答：所以学得还是很不扎实，我被培训了四个月，就去美国了，因为语言能力不过关，在那里也没学到多少东西。基础太差，回来以后，觉得英文更重要了，也更努力地学习了。我们学院又要求我们为本科生用英语开课，这是教学的新试点，我也是最早响应的。那真有赶鸭子上架的感觉。我课前要准备详细的教案，全英文，课上讲也就基本是照着念，不能脱稿。第一次用英文上课还不是给中国学生，我们国关学院有一个“第三世界外交干部研究培训班”，俗称“黑班”，主要黑人多一些。我第一次上课非常紧张，就是念稿子，讲完后学生提问，我就听不懂，答不上，满身的汗（笑）。后来情况就好多了，近十年

来，我一直给这个留学生班开课，讲得也越来越好了。特别后来还去美国，在丹佛大学，为它的国际学生班开课，讲中国的政治经济制度，英文就很流利了。

问：从不通英语到去给美国人讲课，您的进步真大。

答：我从美国回来后，觉得自己从语言上改进不少。在美国，整天都是英语，也练出来了。而且我有意创造更多的机会，和美国学生交流，让他们做各种 presentations（发言）和我讨论，既增加他们课堂知识，从我这方面也练习了英语。现在我给本科生和留学生开课，已经可以完全脱稿，东西都在我脑子了，直接用英文和他们交流，反倒是我的学员英语不如我了（笑）。现在又有很多新技术、网络、多媒体，我也把它们运用到教学中。反正我学英语的过程对我来说是一个很大的收获。对我们这一代人，基础差，26 岁才开始学，40 岁才张口，能到现在这个程度，很不容易了。我们学院好多留美回来的教员，对我的经历都是很敬佩的。实际上我差得还是很远，特别是听力有时跟不上。我觉得像我们这代人，要想跟上时代，在北大不落伍，能落下根来，不被淘汰，是很困难的。我们系有许多年轻老师要比我们强多了，所以靠这种压力，我们在拼命地赶，不断地努力，追求。

问：您的这种学习精神很令人佩服，作为一个研究国际政治的学者，英文确实很重要。

答：我很早就看出了这一点，搞国际政治不懂英文怎么行。不能光看《参考消息》吧（笑），我们需要接触大量第一手的资料，大部分都是英文的。好的英文是我们研究工作的基础。

问：能谈谈您的主要学术成果吗？

答：关于学术嘛，我主要做的是东南亚地区研究，出了一些这方面的书。最早是1995年出版的《现代东南亚政治》，这本书目前来讲是一本比较实用的教科书，它是国内主要大学研究东南亚的教材，也是一些学校研究生科研的重要参考书。它是国内第一本比较系统的、成熟的介绍东南亚政治的教材，有政治发展、政治制度、政治文化，有关政治的各个方面吧；还有一本在台湾出版的《东南亚政府与政治》，也是集中在东南亚的当代政治、外交。这本书在台湾和香港都有一定影响。台湾的两个东南亚研究所，它们招考研究生都是指定这本书做参考。在香港和新加坡的报纸、杂志的政治性文章，关于东南亚的也多引用这本书；还有一本是西哈努克的传记。西哈努克的传记国内有好多本，我这本是最早的。后来在国内大概20多家文摘报刊都摘录了这本书的一些材料，因为它内容比较详实，描写了西哈努克和毛泽东、周恩来等人的关系，还有当时中国和柬埔寨一些鲜为人知的史实，比较有意义。现在准备编辑出版的叫《东亚——金融危机后的政治风云》，时间局限在金融危机后近两年，范围就不局限于东南亚，包括日本、韩国等东北亚国家。主要还是讲政治发展，如果研究东南亚政治发展的话，这本书和《现代东南亚政治》可以提供比较详实的材料，这本书估计今年可以出版，并已经列入北大国际关系学院的科研计划；还有我和我们学院副院长潘国华合编的论文集，内容来源于去年开的中、日、韩三国合作研讨会议上的一些论文。

目前我正在研究的问题还是东亚区域合作的问题。刚做了一篇论文，是由台湾的欧亚问题基金会资助的。在国内外学术界关于东亚合作有一种认识，中、日两国在争夺主导权。我不这么认为，中国并不愿意独家垄断东南亚国家的关系，中国更愿意看到日本加强和东南亚国家的合作，这有利于整个东亚地区的合作，是最符合我

们的国家利益的。中国根本不反对日本在这一过程中发挥积极的作用,绝对不存在竞争关系。

问:*那您再谈谈您所研究的主要学术领域吧。*

答:我留校以后,主要讲授第三世界民族解放运动,后来才转到东南亚研究。当时已经进入改革开放,学生们对这些内容都不感兴趣,我们国家的中心也转到经济建设上来。所以我们系当时就把重点放在地区研究,拉丁美洲是王杰老师,非洲有林修科老师。在亚洲方面,中东是李湖老师,而东南亚没有人研究。正好在1980年,国家教委有一个教学计划,在广东中山大学,设立东南亚研究基地,专门为各高校培养一批研究东南亚的人才。当时我是研究生,就派我去参加学习。当时中山大学的东南亚研究所关于东南亚的历史研究还是很权威的。我在那里学习了一年。

问:*那您算是中国研究东南亚最早的一批专家了。*

答:也不是,"文革"前已经有一定研究,我们算是改革开放后的第一批了。在中山大学有许多归侨,教一些泰国史、缅甸史、印尼史等等。我们那时做东南亚的有十来个人,有社科院的,有西南师范大学的,都是中青年教员。我们的研究还局限于历史研究,对现状了解不多。我还是在1987年第一次去美国,在伊利诺伊大学才收集到了一批详细的研究资料。回来后,才正式开东南亚研究这门课,这已经到了1989年了。以后就一直作为我们院的固定科目进行下去,内容也越来越多,已经十多年了。现在我主要的研究领域就是东南亚。在之前呢,我还在讲授一门课,第三世界发展研究。这算不上我的科研,一般介绍罢了。

问:那请您大体谈一下东南亚研究有哪些重要问题?

答:关于东南亚研究,有几个比较大的问题。第一个就是东南亚国家政治发展问题。政治制度的转变,是大家比较关心的问题,这一方面,还没什么研究成果。这些国家,原来都是一些比较集权、专制的政府,有军人或强人当政,像李光耀、马哈蒂尔、苏哈托。现在随着经济发展、现代化程度的提高,政治制度也要发生变化。例如,菲律宾 1986 年马科斯政权的垮台,印尼苏哈托的下台,包括缅甸从 1986 年起政治民主化运动一直在发展。在其他国家,如马来西亚,华人争取民主和平等权利,整个地区都在向民主化发展;包括新加坡,也开辟了一个民主公园,可以自由发表自己的政治观点,抨击政府。

问:就类似英国的海德公园?

答:对,这在新加坡历史上也是划时代的。新加坡还计划在国会内部成立一个自由论坛,因为每次选举,新加坡人民行动党都会赢得绝对多数,反对党最多占 3 个席位。这次选举前,新加坡总理吴作栋就宣布,如果这次反对党还仅仅得到两三个席位,就成立人民行动论坛,虽然人员构成还是来自人民行动党,但他们可以批评政府,在国会内部充当反对派的角色,以防止发生一党专制的问题,避免政府决策的错误。我认为这是一个很有远见的决议。东南亚的政治转型是研究该地区最重要的问题。

东南亚研究的第二个重要问题,也是现在非常热门的东南亚地区经济一体化或者建立东亚地区合作组织的问题。2001 年,朱镕基总理宣布和东南亚国家 10 年内建立自由贸易区,使这个问题再次成为研究热点。自由贸易区问题也是整个东亚地区一体化进程的重要步骤。在这个问题上,从东南亚金融危机发生后就开始讨论了,大家感觉到有必要建立一个地区组织来应对类似危机,形成一个集体

的力量来抗衡全球化的冲击。像北美自由贸易区、欧盟包括拉美等都走在东亚地区的前面。国际上 GDP 排在前 30 位的国家,基本上都参与了地区性的国际组织,走上了区域经济一体化的道路。就亚洲的中国、日本、韩国还处在各自为战的地步,这样就很难抵挡再次发生的国际金融动荡。所以日本、韩国都有这方面的要求,他们也都深受其害。后来中国也产生兴趣,我们的目的在于实现多极化,使东亚成为国际一极,这样才能抗衡北美和欧洲,也能平衡美国对中国不断施加的压力。这是我们国家的外交战略,当然我们也希望通过地区合作,创造一个和平友好的周边关系,取得东亚、东南亚国家的普遍信任。最近中国做了很多工作,已经取得了许多东南亚小国的好感,但他们对中国还是很有疑虑,中国经济发展这么快,是否对他们是一个巨大的威胁,类似这些问题。中国希望能依靠一种国际合作增加相互的信任,韩国也有合作的意愿,因此,这些国家就开始谈论。当然,日本还是想发挥重要作用,它希望自己能成为合作的主导者。日本最早向东南亚国家提出建立广泛深入的经济合作,但东南亚国家由于历史问题,对日本也有很深的顾虑,便邀请中国和韩国的参与。这就是东盟 10 国和中、日、韩三国会谈的由来。东亚的首脑每年聚集在一起,讨论深化合作问题。然后,东北亚几个国家也搞了个早餐会,设计次区域合作的建设。当时已经形成一个趋势,最后建立整个东亚国家的联合。

但这里遇到一个问题,就是作为带头者的日本动力不大,有点消极对抗。有几个原因,一个是美国在牵制,美国不希望一个团结的东亚成为自己的对手,继续希望分散的东亚国家成为美国势力介入的好机会。突出的例子是,金融危机后,日本希望建立一个亚洲货币基金组织,以日本为首,向其他国家提供金融救助。但马上遭到美国的强烈反对,美国已经有一个国际货币基金组织,在这个领域不容

别的国家来染指。美国对日本的压力是日本退缩的重要原因。另一个原因是日本的政体决定的，日本首相的选举要得到社会各种势力集团的支持，代表农民利益的集团有很大的势力，他们拥有很大一部分选票。日本农民是最反对建立东亚自由贸易区的，日本农业成本很高，多是山地和小块水田，东亚自由贸易区的建立将使东南亚国家大量农产品涌入，冲垮日本的农业，导致日本大量农民的破产。农民向政府不断施加压力，敦促政府不能开放农产品市场，日本因此在东亚区域合作进程中就有些犹豫。如果不开放农业市场，东南亚国家也不愿意和日本合作，它们都希望以农产品打入日本市场，再允许日本工业品的进入。去年日本能够达成和新加坡的合作也是由于新加坡基本没什么农业。这两个因素就使日本在东亚合作组织建设上止步不前。中国不愿意看到这种情况，东亚深入的合作是符合中国利益的。原本希望和日本这个大国共同推动这一进程，但看到日本这么消极，动力不大。那中国就单独行动，于是有了去年中国宣布和东南亚国家在十年内建立自由贸易区。这个决议宣布后在日本引起很大反响，日本经济界给首相小泉以很大压力，批评小泉无端放弃了日本对东南亚合作的主导权，是日本战略失误，这才又使小泉马上对东南亚国家进行系列访问。

因此，在外界看来，日本在和中国争夺东南亚国家的领导权，其实不对。日本是有这个意图，中国一直希望和日本共同合作，是日本不积极，中国靠自己的行动刺激日本，对它也是一种推动，可以加快整个地区的发展。这次小泉的访问从架势上看日本气势也很大，要建立东盟共同体，但还是没有什么具体方案，有些空。近期还是要由中国来发挥较大作用。

问：您在美国也做过科研，能谈谈美国的东南亚研究和国内的

差别吗?

答:我们的研究和美国比起来,差距还是很大的。我在美国大学看到他们出版的有关东南亚书籍,数量上非常巨大,特别是研究越南的。美国的康奈尔大学,就是专门研究东南亚问题的,他们的研究历史非常早。在美西战争结束后,菲律宾成为美国的海外殖民地,美国驻菲律宾的第一任总督就是康奈尔大学的校长。由此可见他们对研究的重视。特别是后来的越战,使美国关注东南亚,形成了研究东南亚的新热潮。政治上的原因也是美国把这一地区看做自己全球战略的重要一环。而且,美国的条件也非常好,除了大批经费,他们还可以向东南亚地区直接派驻研究人员,学习当地语言,像印尼语、马来语、越南语,这比中国的研究工作者具有很大优势。像我还在靠英语研究,最近最新的一手资料还要靠从美国获得。这也是我们中国研究工作者痛心的地方。我们历史上也曾经有大批精通东南亚各国语言的人才,都是南洋归侨,但这批人现在都老了,退休了,研究工作出现很大的断层,有一大批懂当地语言的研究者是非常必要的。

当然,现在美国对东南亚的政策有所调整。在冷战期间,东南亚国家,特别是东盟国家是美国的盟友,抗衡苏联,抵制越南。美国在东亚最大的伙伴还是日本,还有韩国,台湾。现在,东南亚国家作为美国的战略伙伴地位有所下降,这也和东南亚国家追求独立的国际地位有关,它们希望能团结起来,联合中国、日本、韩国等东亚国家,增加自己在国际事务上的发言权,对美国搞的是一种平衡的外交,和所有大国搞好关系。

问:现在的东南亚政治有什么热点问题呢?

答:东南亚政治局势现在主要面临三大问题:

首先是印尼的政局不稳,印尼是东南亚局部动荡的中心地区,在金融危机后,这个国家就一直动荡不安。最近在梅加瓦蒂上台后,印尼政局还是比较平静的。关键是他的能力大家还有疑问,他能不能坐得住,重要表现在一是经济的恢复,二是惩治腐败。这两个问题是他能否平稳执政的试金石。对这些问题的解决可以决定他下次竞选能否连任,如果解决不好,印尼很可能再次出现军人或强人当政。这个问题也牵涉到美国,如果不发生 9·11 事件,美国本来可以帮助印尼恢复经济,本来美国已经许诺给梅加瓦蒂政府六亿美元的援助。但现在问题复杂化了,印尼是世界上最大的穆斯林国家,国内大量穆斯林民众对美国 9·11 事件后轰炸阿富汗表示强烈的不满,所以梅加瓦蒂对于是否配合美国打击恐怖主义很犹豫,担心引起国内过激势力的强烈反应。他的态度软化就影响了美国对他的支持,就需要他搞好对美国和国内势力的平衡,这也是对梅加瓦蒂的能力考验。

其次是马来西亚,它的问题还没公开,但潜伏的危险非常大,这就是它的种族政治问题。华人在这个国家的地位和马来人是不平等的,就像原来的印尼一样,华人在政治、经济、文化上受到许多歧视。在印尼和中国关系改善后,这些歧视性政策改变了,表面上看,印尼的华人和本地人实现了平等。在马来西亚,虽然歧视没有原来印尼那样明显,但马来西亚在其宪法里规定,马来人的一些特权是无可争议的。例如苏丹的特殊地位、马来语的国语地位、宗教的地位、还有马来人上大学的名额保留制,就是说,在马来西亚大学有些专业,必须留给马来人一定的名额,有的高达 90%,这就使很多聪明的华人学生无法进入大学,这是很不平等的。还有是虽没有明文规定、但是已经是马来西亚政治的一种惯例:华人的团体可以争取经济权利,但不可以涉足政治,不能对马来人的政治统治权造成挑战。

现在我们的时代进入21世纪,这种把华人当作二等公民的做法在国际上是非常反动的,所以在1999年马来西亚大选的时候,华人团体提出了一个"政治诉求",是个呼吁书,提出76项要求,都是针对华人不平等地位的,希望政府取消。当时大选时马哈蒂尔答应了,因为他需要这部分华人的选票。华人就支持他,把他选上去了,但他当政后,一年多了也没有考虑这个问题。所以,在2000年9月,华人组织的一个社团,叫工作委员会,就开了一个大会,要求政府落实这一问题。但马上又引起了马来人青年组织的不满,他们当然还希望维护马来人的特权,双方也发生了一些冲突。他们提出一些口号,要求华人回中国去,这就可能使事态扩大、发生类似1969年的"五·一三"事件。后来双方都有所退让,达成了妥协,华人提出的要求中涉及宪法有六七条直接关系马来人特权的没有改变,只给了华人其他有限的让步。这个问题没有根本解决,这是马来社会潜在的危机,将来在马来西亚经济再次滑坡时,很容易成为马来西亚发生动荡的伏笔。

第三个就是缅甸的问题,这个问题国内了解得比较少,也不好说。因为缅甸和我们国家的关系很好,中国对缅甸政府一直是支持的,但缅甸政治反对派的势力还是非常强大,缅甸国内民主化的呼声也很高。我们国家也不好表达明显的支援,缅甸这个国家在国际上名声也不是很好。

问:*那请您再简要评价一下近期中国和东南亚国家的外交关系。*

答:去年中国和东南亚国家共同宣布十年内建立自由贸易区,标志着中国和东南亚国家关系更近了一步,过去这些国家对中国还是很有戒心的,认为中国是一种威胁。东南亚国家现在的外交思想已经发生了转变,虽然和中国发展贸易有压力,但也带给他们许多

机遇，有利于促进整体地区经济的发展。他们希望中国能成为东亚地区经济发展的火车头，带来地区经济的活力和商机，他们可以搭一下顺风的经济快车。因为日本经济一直不景气，就把希望寄托到中国身上。随着经济合作的加强，双方的关系将更加密切。

但我们必须清醒地认识到，东南亚国家这样做，并不意味着他们就倾向中国了。他们还是保持着大国平衡的政策，在与中国合作的同时，不排斥与美国和日本的合作。这里面还有其他问题，主要是越南。在讨论深化与中国的经济往来时，越南态度最为消极，有很大的保留。因为中国的商品在越南市场已经占了很大的份额，像机电产品、农机产品还有其他工业产品，充斥越南市场，甚至很多越南自己的商品，都打着中国制造的牌子，因为中国货的信誉很高，好卖，而中国从越南的进口只是一些热带水果、手工制品等等。所以，越南很担心自由贸易区建立后，中国商品给越南民族工业带来毁灭性的打击。这成为影响两国外交关系的重要因素，越南就希望中国能提供给越南单方面的优惠，像给老挝和柬埔寨一样，这个谈判一直在进行，但估计中国的让步会很小。一方面中国自己的经济相对西方也处于弱势，更重要的是，中国建立东亚自由贸易区目标更在于政治方面，应对全球化的挑战，实现世界的多极化，对抗美国的世界霸权。还有就是增加周边国家的信任，保持地区的和平稳定。

问：*您近期还有什么学术研究计划？*

答：我可能要去一趟东南亚，各个国家跑一跑，泰国、新加坡、缅甸、印尼等，做一些实地的研究。

人类学的执著问道者

——蔡华先生访谈录

被访者简介 / 蔡华 / 云南昆明人，法国巴黎第十大学博士，曾任云南省社会科学院研究员，现任北京大学社会学人类研究所教授、北京大学文化人类学与民俗研究中心主任、清华大学社会学人类学研究所教授、清华大学社会学系兼职教授、云南大学人类学系兼职教授、法国法兰西学院社会人类学研究所合作研究员、英国牛津大学社会人类学研究所合作研究员。主要研究领域为传统社会结构。

对话人 / 梁永佳 / 李永新

问：蔡先生，您好！我们代表《北京大学研究生学志》的读者感谢您接受我们的采访。首先请您介绍一下您的学术经历。

答：我于1973—1976年就读于长沙铁道学院外语系法语专业。毕业后到云南省社会科学院工作，从事东南亚古代史研究，主要研究柬埔寨和越南古代史。在此期间曾到云南大学学习过两年经济、两年历史。1984年赴法国留学，在巴黎第十大学学习人类学。在那里的第一年我就发现，西方人类学著作中关于亲属制度的基本概念，没有一个对永宁纳人适用。于是，1985年和1986年我去纳人那里做了两次调查，回巴黎进行了硕士论文答辩。人们马上就感到了这项研究的价值，因为前人的理论都不能解释这个社会。后来我又到那里做了几年的民族志田野工作，于1994完成博士论文，1995年通过答辩。这篇论文于1997年出版法文版，就是《一个无父无夫的社会——中国的纳人》(*Unesoci éété sans pére ni mari Les Na de Chine*)这部书。如果从学术研究的角度讲，我主要是研究纳人的亲属制度和1956年以前的政治制度和经济制度，从1997年到现在我主要研究纳人的宗教制度。自1995年起，我在法兰西学院社会人类学研究所做合作研究，现在我仍是那里的合作研究员。1997—2000年5月，我到英国牛津大学、伦敦大学做访问学者。2000年8月开始在北京大学社会学人类学研究所从事教学和研究工作。

问：您的著作《一个无父无夫的社会——中国的纳人》在国际人

类学界享有盛誉,标志着社会文化人类学对亲属制度研究的重大突破,请您对此作一个介绍。

答:首先介绍一下这部书的写作背景。1947年,列维·斯特劳斯在大量研究的基础上,提出了婚姻家庭的悖论。这个悖论是一个非常讨厌的东西。它从逻辑上严重阻碍着整个亲属制度研究特别是理论方面的进展。当全世界所能找到的社会中都有婚姻、而且所有的民族中都有家庭的时候,你就不可能说婚姻在前还是家庭在前,也就是不能对他们的因果关系进行说明。你任何时候说是婚姻导致了家庭产生,你都会发现在两个人结婚之前必须有两个以上的家庭,而且他们的血缘必须不同。所以,从逻辑上讲这个时候你就不知婚姻在前还是家庭在前。由于当时的现实是任何一个社会里面都是既有婚姻又有家庭,那么这个悖论就无解。这样我们就不能在严格遵守实证主义要求的同时说明人类在性生活制度方面究竟走过一条什么样的道路。但是,大家可以想像到,任何社会的婚姻制度、家庭情况都是非常复杂的,尤其是婚姻制度非常复杂,不可能一蹴而就。人类不可能从非常蒙昧、非常原始的状态一跃就进入婚姻状态里,就产生这样复杂的制度。但是,在你没有根据的时候,对你认为不可能的事情也无可奈何,科学研究的结论是要有根据的。所以,《一个无父无夫的社会——中国的纳人》这部书对亲属制度研究最重大的突破就在于:它用一个案例,证明了一个没有婚姻制度也没有家庭组织的社会的存在,而且这样的社会可以运行,并且运行得很好。所以,首先是从实证案例、从事实上面的突破,它成为现在世界上目前所知的惟一的一例在没有婚姻制度也没有家庭组织的情况下运行的社会。过去人类学界对婚姻家庭做了许多定义,但是没有一个定义是得到公认的。纳人社会的出现也帮助我们解决了这个问题。这一方面西方人有他们的障碍。像在我的文章中提到的,

从语义学的角度，他们已经被严重地束缚着，不可能对“marriage”进行定义。可是我们中国人有两个词，我们有婚姻，还有结婚，多一个词。“marriage”这个词是不能被翻译成婚姻的，在所有的英汉词典中都被翻译成了婚姻，实际上只是结婚而已。所以，在我们中国多一个词，在这个问题定义上面比他们要超脱，我们有更多的工具。当然，在我成功地定义婚姻、家庭这两个关键性概念的过程中，纳人的社会，正因为它没有婚姻，从反面告诉了我们什么是婚姻。但是严格意义上，不需要这个社会的帮助我们也能定义下来，关键问题是我们必须在“marriage”的传统意义之外，而他们在里面，所以我的文章中有“每一个民族的文化都是她的思维工具，又是她的思想囚笼”。

问：这样成功的研究，是怎样成形的呢？

答：纳人的情况，自汉代以来在中国史籍中就有点滴提及。20世纪40年代，有一个叫洛克的美国人，留意到了他们的情况，但是有关亲属制度的描述只有半页。有一个地方官员周汝诚也作了不错的记录。解放前，英籍俄罗斯医生古拉尔，在游记中也对此有所报道。直到20世纪60年代，我国学者进行民族识别工作的时候，才第一次进行了真正意义上的研究，发现了纳人的很多特点。最早的是宋恩常，他在1960年对纳人进行了研究。之后陆续由詹承绪、严汝娴等十几个人作了研究。詹承绪他们认为这是对偶婚初期，严汝娴、宋兆麟认为这是群婚后期。当然，现在大家知道这种划分本身并不科学。我的研究是在他们的基础上进行的，硕士论文基本上就是以他们的材料为背景写成的。我1985年第一次去的时候，凭直觉就感到，不管人们怎样地定义“婚姻”，纳人社会事实所表现出的特征都不是婚姻。1985、1986年我去过两次，主要目的就是核实有关的基本情况，并调查一些关键点。自然后来的研究就主要建立在我自己的田

野工作的基础上了。所以,你们可以看出来,不管是理论研究还是个案研究,研究者之间都是个接力的关系。不论是对列维·斯特劳斯等的理论研究,还是对于宋恩常、詹承绪和严汝娴他们的个案研究,我们都是拿着接力棒继续往前跑。这句话你们一定要写进去。

问:那么国际人类学界对这部著作的评论有哪些呢?

答:首先介绍一下我所就读的巴黎第十大学对它的评论。巴黎第十大学虽然是公认的法国最重要的人类学培养基地,但是这个系成立31年来,我还是第一个获得最佳博士论文提名的毕业生。这是法国教育部规定的对博士论文的最高评价。要知道不是每一年每一个系都有人获得这个荣誉的。每个系和大学都是在有适当人选的年份才提名。当时的答辩委员会主席就对我说:"不知道您是不是满意了。我们这个系建系以后,没有任何人得到过这个评议,您是第一个,而且您是外国人。如果教育部还有更高的荣誉,我们也愿意统统给您。"这个评议在我的学习和研究生涯中是个很重要的细节,给我很大的鼓舞。

问:在亲属制度研究领域里被称为"当代人类学之父"的列维·斯特劳斯是如何评价您的著作的呢?

答:我和列维·斯特劳斯是在1985年认识的。1986年,我在硕士论文答辩时候就提出中国永宁的纳人社会是一个没有婚姻的社会。当时这篇论文也送给列维·斯特劳斯看了。他完全赞同上述观点,认为这里不是婚姻,都是amant。这个词大致可以翻成中文的"情人"。像列维·斯特劳斯这样一位大师,他在这个领域里面奋斗了半个世纪,他非常清楚在每个路径里有什么样的问题。他的理论叫做"联姻理论",如果承认一个社会里没有婚姻,对他的理论构成了什么样的

威胁,他比谁都清楚。记得我的硕士论文答辩委员会是这样评价我的:今天蔡华先生向我们介绍了一个我们闻所未闻的亲属制度。如果它得到进一步的、长时段的田野工作证实的话,那么将对亲属制度理论提出一系列问题。实际上,大家不约而同地认识到了纳人亲属制度的理论意义。

博士论文通过答辩后,我和列维·斯特劳斯有过几次讨论。最精彩的一次是在我的书出版之后。以前我见过他若干次,他总是显现了出一个老人的平和和人情味。记得1988年我去田野之前,他对我说,“我最美好的祝愿,将伴随你走到任何一个地方。”而这回我第一次见到他这么激动,像个小伙子。我们当时在图书馆遇到,他告诉我,他看了我的书,马上到办公室和我讨论。坐定后,他的第一句话就是:“C'est un livre qui restera!”,汉语的意思是:“这是一部传世之作。”他还很兴奋地对我说:“谁说民族学死亡了? 这不,我们不是刚刚发现了很漂亮的东西?”但是,他说,他仍然不同意这本书可以把“我们”的理论推翻。他和布朗在提出各自理论的时候,就知道南印度的纳雅人的情况,它与其他社会差异很大。

问:是一妻多夫制吗?

答:不,也是一种走访制。列维·斯特劳斯接着说,如果在我们和他们的社会之间放一面镜子,那么的确在那个社会里不存在夫妻。但同时又会发现,在我们的社会里不承认舅舅,在他们的社会里不承认父亲。两者是对称的。作为学生,我没有当场展开论证,只是说道,如果根据他的想法,我们就不得不承认亲属关系少了二分之一,因为只承认舅舅,不承认社会意义上的父亲,姻亲就不存在了!所以,问题重新又回到了没有婚姻上来。

问:您能稍微解释一下吗?

答:我是想指出,纳雅人的社会没有纳人这么极端。纳雅人是有婚姻制度的。

为了表达对他真诚的敬意,我对他说,"我的工作是在您的思想启迪下完成的。"他很认真地说,"我的思想早就存在了,没有让别人发现什么呀,又如何给您带来发现呢?"你看,这个浑身披满了荣誉的人仍然保持着可敬的谦虚。但是,我坚持说,至少分析部分是这样的,他点点头表示同意。的确,我在认识论上和方法上,几乎完全继承了他的。我要说明的是,他虽然充分肯定了我的研究,但是仍然不赞成他的理论被推翻了。

问:您对作为学者的列维·斯特劳斯感触如何?

答:列维·斯特劳斯是一个非常彻底的学者,完全尊重事实,主张用事实证明理论。所以,他不惧任何人在他之后有所发展,而且他认为这非常自然、令人欣喜。我们必须说:在学术界应该提倡这样一种观点——大家不是对手,更不是敌人,而是在跑接力赛。大家关注共同的问题,每代人的使命都是推进前人的研究,后面也肯定有人会推进我们的。这便是学术发展的标志。

问:其他人类学家又是如何评论您的著作的呢?

答:我曾经打算去找亲属制度研究的另外两位巨匠,英国的利奇和美国的施奈德,可惜没等我的博士论文完成,他们都去世了。值得一提的是另一位法国人类学家 Ballentier,第一次听见我的研究介绍时,他评论道:"哎呀!这样一来,我们五十年的奋斗全泡汤了。"他也意识到了这个震撼。因为纳人的发现不仅在人类学,还在社会科学的许多领域,像历史学、社会学、心理学,撤掉了最基础的元素。具

体说，就是跟社会有关的研究，不得不重新考虑社会基本单位的问题、恋母情结的问题。

问：还有其他评价吗？

答：除了人类学家的评论之外，还有来自出版社和报刊的评论。在我的博士论文答辩之前半年，法国大学出版社和Plon出版社都非常积极地要出版这本著作。大家知道，这两家出版社在法国都是非常强大的、在社会科学领域里面属于最高水平的出版机构。尤其是Plon出版社的老板写来了一封信：祝贺您做完了一部成功的著作，虽然我不是亲属制度的专家，但是我已经预感到这部著作的发表将引起轰动，如果您确实打算与我们合作的话，我很愿意出您的书。

法国大学出版社也是非常肯定的态度，法国大学出版社的总裁看过这本书后告诉我，他的雄心壮志就是把这本书翻译成所有重要的语言。还有，他打算把这本书放入他们的经典从书——“四马战车”之中。法国大学出版社在这本书封四的评介中写到：

居住在喜马拉雅区域的纳人是中国的一个农业民族。他们至今过着无婚姻制度的生活。每户兄弟姐妹同吃同住、同劳动，并共同抚育姐妹的子女。与其他社会一样，他们亦遵守乱伦禁忌。故施行一套男至女方的夜访制度。夜访分为暗访和明访两种形式。

蔡华在数度长期田野工作和对大量中国史料分析之后，向读者介绍了一部令人心荡神逸的民族志，以清新的笔调细致入微地叙述了一个社会怎样在既无丈夫又无父亲的情况下运行。同时，借助纳人的社会事实，作者也将我们带入对什么是婚姻和家庭的全新思考中。在此之前，一切对这两个主题的社会学分析均属循环论证。

自从人类开始关注自身文化的多样性以来，社会文化人类学家

第一次碰到了一个这样的社会——其结构与世界其他所有社会迥异。因此,这里我们面临的并非仅为一个个案,而可能是举世无双的一例。这一发现将使我们在理论上对社会生活和人类行为的认识发生根本性的变化。

这部著作的英文版由美国的 Zone Books 出版,这个出版社对所出版的书籍有严格的学术标准,它一年只出五部著作,像米歇尔·福柯的著作就是由他们翻译出版的。英文版封四上除了保留法国大学出版社的评论之外,还有列维·斯特劳斯和英国最权威的人类学家 Needham 的评论。列维·斯特劳斯为我这本书的英译版封四写了这样的话:Dr. Cai Hua has done western anthropology a great service。Needham 的评论是"这是一部充满了无可估价的发现和人文价值的民族志。"

在著作法文版出版一个月以后,法国《解放报》就发表了长篇评论。这个评论主要指出在这个社会里面没有父亲这样一个事实引起的震动,当然首先是因为没有丈夫才没有父亲。所以,它的题目叫作《在纳那个地方没有爸爸》。到了 1997 年 11 月份,法国最权威的知识分子报纸《世界报》发表了题为《人类群体生活的规律——家庭和婚姻的普遍性终于被打开了缺口》的报道。毫无疑问,大家一看这个标题就是直接针对着列维·斯特劳斯来的。文章对我提出来的推翻前人已经提出的两个基本理论表示肯定,尤其是他们提到了我的一个重要结论,就是不论从历史的角度还是逻辑的角度来看家庭和婚姻都不能再成为普泛的现象。还有一个结论也非常重要,就是自从人类关注自己的文化多样性和社会制度以来,人们常常谈到的家庭制度实际上是根本不存在的。即使在别的社会也是不成立的。1998 年,《世界报》第二次发表书评《一个年轻的中国民族学家把法

国的人类学界分成两个阵营》,主要是对我的情况的报道,其中也对列维·斯特劳斯进行了一次采访,列氏对记者也说到“这是一部传世之作”。1999年,《世界报》第三次发表了文章,主要是《世界报》的一名记者根据我的研究结果亲自到实地去考察,看了我的书里提到的村子,最后经过他自己的相当于在科学研究中具有检验性质的旅行之后,他指出蔡华先生对纳人的一切社会秘密做了权威性的探索。

问:您在对纳人长达十年的研究中,田野工作就做了两年半,请您谈一谈长期的高强度的民族志田野工作意义何在?

答:人类学的田野工作相当于自然科学的试验室、观察室。比如天体物理学家通过观察台,年复一年地进行观察和记录,通过对天文望远镜的改进、甚至太空站的建立来认识宇宙。人类学的研究对象是人类行为,如果不到田野里去看人是如何行为的,不去看社会是如何建构的,那你就没有了研究对象。连对象都没有,何谈理论?所以,说清楚田野工作的性质很重要。有的田野的复杂程序是很高的,有的对象跟研究者所属的民族差别非常大。纳人就是这样。比如其他民族只有一种规范性生活的制度,即婚姻,而这个民族有四套制度,而且都是我们不知道的,每套制度都要花很多时间去研究。同时,他们的语言也不可能在任何学校里学到。尽管我在法国有过“田野语言学”的训练,但是还是要花一段较长的时间来学习纳语。

问:能具体说一下您对田野工作的感触吗?

答:我在那里前后呆过两年半,每次都是住在老乡家里,跟他们同吃同住。在需要的时候,也与他们一起上山下地。那里跳蚤很多,叮得人不得安宁。秋冬春季长期没有蔬菜,偶尔有点腌肉。我记得第一次在那里吃饭的时候,屋子里很昏暗,我看不见东西,筷子摸上

去满是油腻和黑烟。我偷偷在手掌上擦了两下，出来一看，四道黑黑的油污。一个星期过后，我发现他们都是这么吃饭的，安然无恙，所以我想我也该能这样活下去。这个细节我写进了论文的第一稿。

再就是民族志工作者在田野的孤独、寂寞。我整天为他们的文化所吸引、激动，在他们的文化世界中漫游。但村里却无人关注我的酸甜苦辣：有重要发现时，无人来分享我的兴奋；思乡时，也无人能给我安慰。村里有几个壮年男子，赶马去西芷，四五个月回来一趟。见我还在，很不理解，问我为什么来这里过苦日子。在田野，谁也无法关注你的文化背景，更无法明白你还有那么多所谓精神需求。不过，这种两个文化世界的隔离，有时倒也能给人慰藉。例如，1997 年我第五次去永宁时，消息很快传开了。几天后有人告诉我，离我的村子四五公里的狮子山上有村民说："他肯定是没有工作，要不怎么在这里住过这么久了还来！"你瞧，这种不理解不是有点可笑吗？

做完田野工作我才发现，一些西方人类学家的田野并不过关，他们不敢写细节，因为他们没有住在村里。我认识一位民族学家，是一个非常富有的贵族。他到刚果做田野工作的时候没有住在村子里，并炫耀说村民们从未见过吉普车（他的吉普车）可以用飞机运去。在田野工作方面，我们能吃苦，不怕苦。"种瓜得瓜，种豆得豆"，我田野上的工作力度是取得成功的基础。

问：您在一篇文章中谈到，"用一句话总结人类学，那就是她想在认识人类文化多样性的同时，透视人类思想的统一性"，您是否认为人类学研究可以像自然科学研究一样获得对研究对象普遍规律的认识？

答：我觉得这个问题很有意思。确实在社会科学领域里面，很多不同的学科都存在一个问题，一方面一部分人觉得我们所能做的只

不过是描述而已，而另外一些人认为通过我们对整个对象的记录最后可以找到规律性的东西。确确实实现在大多数人是在做记录和描述，他们在这个时候感到迷茫是一点都不奇怪的。因为人类开始关注自己的社会、关注自己的文化现象和行为、关注自己的社会制度的时间还非常得短。从科学的角度进行研究是很近的事情，到目前为止我们还没有走出几步路。刚走出几步，怎么可能就找到规律呢？譬如在人类学界，大家都很清楚的一个现状就是现在有亲属制度人类学、政治制度人类学、经济制度人类学和宗教制度人类学，这几个基本的词汇里面除了经济稍微例外一点，其他基本词汇都没有精确完整的定义。为什么没有呢？因为你想要对一个社会进行全面的研究，并且对人类各种不同的文化现象进行研究，比如要想定义亲属关系这个词汇，你就要了解世界上所有民族的亲属关系。我们寻求的是人类思维的统一性，统一性就是建立在全部案例上，每一种类型你都不能放过。这是一项巨大的工程。宗教人类学也好，政治人类学也好，都面临着同样的问题。等人类学家经过若干年、若干个世纪的奋斗之后，所有的事都搞清楚了，我们才能最后进行定义。因为我们做的是归纳，而不是演绎推理。这个时候，你可以看到工作量之庞大，因此在这个漫长的过程当中有人感到很迷茫，觉得我们现在只可能做描写。但是，如果他们认为人类学仅有描写可做，那他们的结论就下得太早了。你可以看见我们现在走出去的距离还非常近，离起点很近，这也就意味着离终点还很远。所以，究竟我们能不能成功地寻找到规律性的东西，通过实证的手段把社会科学里的一些学科变成真正的科学，还有待于未来作答。我的回答是肯定的。社会科学工作者没有理由面对着一个既定的、基本变化速度很慢的对象而没有能力去认识它。自然科学面临的对象比我们的复杂得多，他们的未知世界比我们的大得多，他们没有任何理由说自然科

学肯定比我们可靠。问题在于我们研究的方法是否是一种科学的方法,这是根本性问题。

问:在《一个无父无夫的社会——中国的纳人》一书中您写到"每一个民族的文化都是她的思维工具,又是她的思想囚笼",您认为研究者的文化背景对人类学研究的影响如何?

答:每一位研究者的文化背景在人类学研究里面的影响是很大的。但是文化背景影响的大小直接取决于人类学研究者受到训练的程度。你受到的训练越好,达到的程度越高,那你的文化背景对你的负面影响就越小。如果你受到的训练程度不够的话,那你自己的文化背景的负面影响就会越大。但是,有时候这些文化背景也不会只有负面影响。譬如说,在我定义婚姻的时候,我告诉你们现在我是定义婚姻,我不是定义结婚,因为汉语里面多一个词,多一个工具,所以你看到文化背景也有正面影响。在你思维的时候,你就会考虑到这个词,可是你用英语或者法语思维的时候你永远是"marriage","他山之石,可以攻玉"。

问:与研究者的文化背景相关的还有一个问题。最近几年,国内学界对格尔兹提出的"地方性知识"有很多讨论,您对此有何评论?

答:虽然说格尔兹提出来的"地方性知识"过去没有这样说,但是实际上这是人类学界的常识。任何一个人去研究一个民族都必须通过那个民族文化的内部来研究那个民族。如果我们用我们的文化来了解别人,那就是我们文化的结果而不是别人文化的结果。所以"地方性知识"只不过是重新表述了一下从一个民族文化的内部来研究这个文化,也就是说按照一个文化的观念体系去把握它,而不是用我们自己文化的观念体系去把握别人的文化,只不过是另外

一种表述而已。毫无疑问，这是正确的，必须这样做，而且只有这样做才能获得成功。

问：*西方人类学发展过程中理论流派众多，您对这些理论流派的发展有何评论？您认为人类学研究是否可以有统一的理论范式？*

答：在中国我们还在介绍一些古老学派，这些学派的介绍也是必要的，它可以起到了解学科史的作用。但是，我们现在重要的是知道这个学科里面有哪些基本的概念是成立的、可以被我们使用的。自从20世纪80年代初期以来，基本上可以用一句话来概括国际人类学界就是：一个没有圣经的时代。这个时代没有任何一个学派可以出来说我们是包打天下的，我们是统治一切的，我们是占支配地位的。可能我们会发现一些基本的问题，但是，我们不可以产生一个普遍性的理论来指导一切，我相信至少在我们可以看到的未来是不会有的。

范式的问题确实是一个比较根本的问题。即使我们不从一个学派的观点来看，从范式的角度来看实际上还是一回事。因为这些重大的学派，到目前为止的学派，除了格尔兹的象征符号论不完全可以被称为一个范式外，结构主义、功能主义确确实实属于范式这样一个层面的东西，我不相信有什么新的范式会在可以见到的十年或二十年之内产生。而且从总体上来说研究到现在为止，我已经不相信从范式的角度能够提出一种新的主义来统揽一切。我们可以看到前人的每一种主义提出来之后，他们都失败了。但是，有一点值得强调，我们所看到的一切流派，它们之间并不是完全对立的，它们实际上有一种互补的关系。

对于统一的理论范式，相信将来如果有最终的基本概念的建立，这本身就是统一的范式，而它不会采取挂上一块牌子，冠之“某某

主义"来建立这些基本概念。就像大家知道的在物理学里面有牛顿经典力学的三大定律,在扩大了研究领域和研究对象的基础上提出了爱因斯坦的相对论,确确实实也是按主义这个词汇来结尾,但是你如果认真考虑一下,你会发现它们是在基本概念上的进步,完全可以不要这个头衔,不要这个名称。但是,在社会科学领域里面,在人类学领域里面出现的问题比它们的要严重得多。例如,我们可以想像在世界上如此复杂的文化现象、如此广袤的地区,却用传播论来覆盖一切,这是十分荒谬的事情。它与牛顿经典力学的三大定律是完全不能相比的。所以,你可以看到自然科学在做法上确确实实比社会科学要精确得多。至少目前为止,他们还比我们精确。

问:人类学研究可能遇到的一个问题在于:对于一个社区的了如指掌具有多大程度的代表性?是否要以由它推论出普遍性的结论?您如何看待这一问题。

答:这个问题是一个普遍和特殊的关系。从哲学上讲,我们必须从特殊到一般。这中间必须要做严格的归纳性分析,然后才可以得出结论,不可以相反。这个时候也就意味着如果我们要得出一个普遍性的、结论性的东西,哪怕是一个概念要使它在全球范围内各种文化背景里面都成立,这就意味着它的外延要非常地大,能够涵盖这一切,同时又不丧失内涵。如果它丧失了内涵,或者内涵极小都不行。因此,反过来说,如果你把一个社会研究得非常透彻,分析得非常深入,那你也应当发现一些具有共性的东西。因为你没有理由说在每一个民族中都存在的东西不存在于一个特殊的社会中。正像我一开始所讲,从特殊到一般。但是,这个时候你怎么知道它是一般呢?你还是不知道,即使你拿到了实际上是一般的东西,你也不能肯定。我之所以强调这一点,就是要说只有对个案的深入了解观察和

透彻的分析才有可能一步步逼近一般。但是一般的证实必须满足三个基本的要求：第一个是要有大量的事实，第二是要有各种类型的事实，第三个是要有精确的细节。只有经过这三个内容，最后才能证明它具有普遍性。

问：有人类学者认为人类学者的职责就是描述和解释，与政府的政策、政治的操作无关，您对此有何评论？

答：我不认为这是一种正确的观点。优秀的人类学者的成果一定可以为政府制定方针政策或者对一些具体问题的决策起到基础性作用。他们可以在深入研究的基础上，提出多种可供选择的方案让政府选择。如果研究真的做得好的话，是应该可以达到这样一个水平的。纯粹只是描述或解释，我不认为是人类学家的全部职责，我认为这只是人类学家的部分职责。当然人类学家在对一个社会深入了解基础上提出的一些可供选择的方案，有时候可能是一些某种意义上讲非常令人头痛的方案。

问：那么您认为人类学研究的成果会不会对研究社区产生影响？

答：肯定会产生影响。首先要看人类学家研究的深度和他们研究结果的可靠性。其次要看社区的广大老百姓对研究结果的接受程度。最后也是最关键的：是看社区的管理者对研究成果采取一个什么样的态度。只有对三方面的情况都有把握之后，你才会知道人类学研究成果会对社区产生什么样的影响。有正面的，也可能有负面的。

问：您在最近几年摄制的两部影视人类学作品，在巴黎民族志

电影节和英国皇家人类学院主办的人类学电影节上都获了奖。您能就影视人类学谈一下您的看法吗?

答:影视人类学在西方发展也有很多年了。毫无疑问,人类学向人们普及了人类学常识,可以使在地球上生存的各个民族更能互相了解,并在此基础上产生更多的宽容和和平共处。在研究的角度上,影视人类学也有重要的意义。因为文字的长处是表达抽象事物,却永远不能清楚地描写某些具体的东西。比如你根本不能用文字描写一个宗教仪式的细节,尤其是里面的动作。而这时可以用电影辅助,并使丰富的文化得以永久的保留,供以后研究使用。

问:中国人类学的发展历史在很大程度上是与社会学、民族学的发展历史联系在一起的,您如何看待中国人类学的这一传统?您认为人类学与社会学、民族学的关系如何?

答:这里面有两个问题。第一个是与民族学的关系。民族学这个词汇是由北大的老校长蔡元培先生最早引进中国的。蔡先生上个世纪初曾经在德国留学,德国的传统是用民族学这个词汇而不是用人类学这个词汇,所以蔡先生最早把民族学这个词汇引进到北大。因此,它具有很大的偶然性。如果蔡先生当时是在英国留学,那么中国一开始的时候就不会叫民族学,而是叫人类学。美国和法国都是保留了民族学和人类学的名称。我们注意到,不管他们是挂着民族学的牌子还是人类学的牌子,他们做的工作是一模一样的。这都是由于历史原因形成的,所以保留两个名称还是一个名称无关宏旨。同样可以操作,只不过是叫法不同而已。第二个是与社会学的关系。在中国人类学和社会学的关系也完全是过去的时代产物。实际上在今天的世界上,社会学和人类学完全是两回事。社会学主要是研究者研究自己的社会里出现的社会问题或者说一些新的动向。

它跟传统相比较而言是一种非传统的现象。社会学家希望知道这些现象在多大规模、层次上起作用,涉及到多少人。而人类学家即使研究自己的社会,他们关心的是这个社会的传统,是大家的行为方式,是稳定的制度。当然,他们也会去谈变迁,但是他们是在对传统的理解上去谈变迁。所以,这两个学科是完全不一样的。最近教育部已经把社会学和人类学分开,其他国家没有将社会学和人类学视为同一学科的,尽管它们的基础理论是一样的。

问:您认为人类学研究对于中国社会的实际意义何在?它可以在社会的哪些领域里面得到应用?

答:实际上,这个学科的用途是很广泛的。首先她可以丰富人们对文化多样性的认识。人类学研究的是人类的行为方式。有些行为方式,很容易会被理解为不可思议的。但是,人类学的知识可以消除这种误解,有助于民族间的相处。比如说,做民族工作的汉族或少数民族干部,可以选修人类学的课程,如果他们是这方面的专家就更好。这会更有利于他们开展工作,更好地把握国情民情,为各族人民造福。我们国家的民族团结和民族平等,需要这方面的知识。另外,我们的驻外使领馆的一些部门的人员,尤其是文化部门的人员,应该在本科或研究生期间,选修人类学这门课。这样他们在跟别的民族打交道的时候,可以更准确和迅速地了解那些民族的价值观念、风俗习惯。这样可以较快地与别人融洽相处,较多地获得我们需要的信息。再比如说记者和电影界有文化方面兴趣的人,如果有人类学方面的知识,或选修过这方面的课程,那么他们可以做得更加漂亮。

问:作为海外归来的知名学人,您回国后将自己的学术研究定

位在何处？请您介绍一下近期和远期的研究计划。

答:从近期来说,我希望能够把亲属关系这样一个关于社会结构最基本的领域在符合人类思维的统一性的基础上面做一个研究和把握。如果这个把握能够成功的话,可望在社会文化人类学领域里面第一次在基本原理上详细解释这个领域里的一切现象。换句话说,可以在作为人类学研究几大领域之一的亲属制度研究里面第一次开始谈什么是科学,可以开始谈我们将成为科学。最近我很快就会发表一篇文章,将会提出这个基本的问题。当然,我会提出一些有别于前人的各种学派的想法的东西,将来不排斥我会把它叫做“某某主义”,但是现在我还不想过早地去把它作为一个结果宣布出来。

原书空白页

人口问题与人口学的使命
——访曾毅教授

被访者简介 / 曾毅 / 教授，人口学博士，博士生导师，国家计划生育委员会专家委员会委员，中国人口学会副会长，国际人口学会会员。专业特长：人口学、家庭人口分析方法与应用。主要成果：《中国家庭的动态分析，模型与应用》、《人口分析方法与应用》、《我国人口发展态势及对策探讨》、《关于生育率下降如何影响我国家庭结构变化的探讨》、《试论我国人口要素的变动对妇女家庭状态的影响——家庭状态生命表模型及其应用》、《逐步提高生育年龄对我国人口发展的影响》等。

对话人 / 蒋凯 / 王海江

一 人口学的学科性质与发展

问:您能否对人口学这一古老而年轻的学科的性质作一下简要的介绍?

答:人口学是一门典型的交叉学科,是社会科学和自然科学相交叉的学科。因为人类活动的目的就是使生活质量、生活环境和社会环境变得更理想一些,这些都与人紧密相关。经济活动、社会现象,甚至包括一些自然科学中的现象,如生物学、生态学和地理环境科学等都与人有关系,所以说它是一门典型的交叉学科。人口学中也有许多理论问题,但它主要还是一门应用学科。

问:人口学并非创始于我国,从国际视野来看,它经历了一个怎样的发展过程?

答:对人口问题的关注,可以说随着人类活动产生而开始。但作为一门独立的学科,人口学才有百余年历史。最初是欧洲处于领先地位,最近几十年来美国后来居上。许多人把人口学分成两大流派:欧洲学派和美国学派。一般地说,前者比较注重经典理论,各种指标非常规范,体系严密;美国学派则注重统计分析模型和其他人口学模型,与欧洲学派相比,概念、定义显得并不力求严密。在其他国家,像日本、前苏联等,人口学不是很发达。

问:这一学科在中国的发展状况如何?

答:在我国,20世纪70年代后期以前人口学基本上是一个“禁区”。当年马寅初先生提出《新人口论》,受到毛主席的批判,后来就无人敢问津了。但80年代初以来,人口学在中国发展非常快,可以说,在所有的中国社会科学领域中,人口学是发展最快的。

问:是什么原因促成了人口学在我国的迅速发展?

答:原因主要有两点:一是社会实践的需要。中国是世界上第一人口大国,由于以前政策的失误以及后来人口的惯性作用,现在仍处于生育高峰期,人口问题特别突出,因而亟需研究,是国家和社会的需要促进了人口学的发展;另一方面,联合国人口基金从80年代初开始投入大批资金培养这方面的人才,所以人口学相应获得了较快的发展。

问:近20年来,人口学研究在中国有哪些成果与不足?

答:人口学在我国起步虽晚,但已迅速成长。在各个领域,包括人口理论与人口统计方法都成长很快。尤其值得一提的是,原来中国人口数据非常贫乏,在1982年第三次人口普查之前,中国被称为“人口之谜”,发达国家的人口学家想研究中国的人口问题却因找不到理想数据而作罢。可喜的是,中国目前已经成为最大的人口数据资源国之一,国际国内很多人对中国的人口研究产生了极大的兴趣。当然,国内人口学研究还存在不足之处,如与其他社会科学一样,学术研究不够严谨,刊物众多,但有抄袭之风,作品缺乏分量。此外,还有观念上的误区,社会上有不少人认为人口学就是研究计划生育,这是一种天大的误解。人口学与很多理论密切相关,在西方,人口学的毕业生也是分布于社会、经济、政府等各个部门。事实上,

只要与人有关的部门，人口学都能派上用场，把人口学等同于研究计划生育的观念必须彻底改变。

二　中国人口发展中的主要问题

问：作为人口大国，中国人口发展存在的问题主要有哪些？

答：首先是基数大。目前我国人口已超过12.5亿，到2000年将接近13亿，到21世纪中叶，预计达15－16亿左右。生育率在20世纪70年代以前一直过高，虽然后来降低了，但由于人口惯性作用，五六十年代出生的人处于生育年龄，所以在相当长一段时期内，人口数将居高不下。

其次是人口老化速度非常快。这个问题特别严重，因为70年代后生育率下降很快，短时间内生育率急剧下降必须带来人口老化问题。五六十年代生育高峰期出生的一大批人将成为老龄人口，而由于生育率下降，七八十年代出生的儿童人数大量减少。这样，在总人口中，老龄人口比例必将增大，年轻人比例下降。经过人口学家测算，21世纪，我国人口老化速度将居全球第一。

问：在您看来，怎样在人口基数大和老化速度快之间找到一种平衡，我国能不能走出这一两难境地？

答：这是一个很有意义的问题。我认为这个问题并不是不可解决的。我曾就此专门写过文章给国家提供政策性建议。最好的办法是在下世纪初开始平稳过渡，实行“晚婚晚育加间隔，允许生二孩，鼓励提倡只生一孩”，逐步保持长期稳定不变。这样，按照人口学规律，生育水平长期稳定在农村每对夫妇只生两上孩子或两个多一点，在城市生育观念与农村有所差别，平均每对夫妇生1.7至1.8个孩子

左右。这种情况下，允许生两胎，但要晚一点，并且一二胎之间的间隔要拉开。根据预测，到2030—2040年，人口达到15亿后稳定下降。而且根据人口学规律，政策稳定、生育水平稳定（死亡率也基本稳定），持续下去就会达到稳定人口。稳定人口的特征是，达到负增长时，能平稳下降。而且年龄结构不变，即老龄人口比例保持不变，这是多好的事情。年龄结构不变，而绝对量在平稳下降，中国为什么要养那么多的人口？平稳降下来多好！但也不能因希望人口数下降而一举棰棒子，一刀切，强求每对夫妇只生一个孩子，强制性地要求很快下降，这只会造成灾难。所以，我认为实行"晚婚晚育加间隔，允许二孩，鼓励一孩"政策，达到负增长，稳定下降，年龄结构不变，人口老化水平趋于稳定，这是完全有希望的。

问：*您和您的同行曾就此作过专门预测，建立了人口发展模型？*

答：是的。这是一个令人振奋的预测研究课题。中国这一庞大的人口大国若能够这样走下去，是几代人所梦寐以求的。

中国人口发展中的第三个问题是出生性别比例失调。由于重男轻女的传统观念作怪，使得许多人通过各种非法的途径（如B超）检查胎儿性别，查出是男孩则极力保胎，查出是女孩则人工流产。这样必然造成出生男女性别比升高，现在有的地方已经较大幅度地偏离了常值。如果这一趋势得不到扭转的话，下个世纪将会使人口男女性别比例严重失调，带来严重的社会问题，影响社会稳定，幸好已经引起政府高度重视。这个问题不只在大陆存在，台湾地区也相当严重，韩国、印度也都与中国差不多。所以，有的学者认为，一旦生育率下降到一定水平，在亚洲传统的文化背景下，出生性别比升高是必然的。但，我觉得只要政府高度重视，这也并非不可避免，关键是扭转重男轻女的传统观念和陋习，在城市这个问题就不是特别突

出，所以关键在于提高文化教育水平。当然，还要辅以其他措施，譬如政策引导、提高妇女社会地位、给独女家庭以优惠政策等，慢慢地人们观念就会改变。

第四个问题是随着经济发展出现的人口迁移、流动人口问题。目前大量人口进入城市。这与前面的三个问题性质还不一样。这并不像有人所形容的洪水猛兽那样，而是经济发展过程中出现的必然现象。人口一定要流动，不流动经济就没有活力，贫穷落后就永远改变不了，人口流动对城镇本身也有好处。当然必然带来一些社会问题，如影响社会治安。这个问题的关键在于管理，妥善引导。据说北师大学生办了"民工学校"，学生志愿给民工们上课，讲法律与各种社会、科技知识。这个办法好，北大学生也应该有所行动。在很多情况下，是因为人们无知，不懂社会规范和法律，造成了一些社会越轨行为。但，如果能给以教育，这些现象就会大大减少。

问：您似乎把教育当作解决人口问题的一个重要途径。

答：是的。解决人口问题有"治标"与"治本"的办法，但对大多数人口问题而言，治本之道在于教育，提高文化教育水平。

问：从您的谈话中可以感受到您对于解决人口问题的一种强烈使命感。

答：解决人口问题，改善人们生活状况，也人口工作者和人口研究工作者的使命，也是人口学的使命。特别高兴的是，今年人口所面向全校开的公共课《人口学概论》，选课的人很多，这说明北大学生很关心人口问题。了解一些人口学知识、关注人口问题应该是每一个人的职责。

三　人口学的前沿领域展望

问:从宏观走向来看,人口学研究中出现了哪些前沿性的领域?

答:关于这个问题,不同学者有不同的看法。我的看法是,首先肯定人口学的应用性,它的发展跟社会需要密切相关。这一认识,我觉得人口学的前沿领域或者说生命力相对旺盛些的领域有以下一些:

一、人口老龄化研究。目前世界上所有的发达国家和相当一部分发展中国家都面临着人口老龄化问题,这必然引起政府和广大学者的重视,来研究如何解决这一问题。

二、人口与环境研究。这是一个紧迫的问题。环境与人口活动密切相关,环境问题基本是由人口的活动造成的,离开人口去研究环境只能是一句空话。

三、人口与可持续发展。这与上一个问题有联系,但不完全等同。可持续发展是一种持续、健康、稳定的发展模式,与人口密切相关。一方面人口问题不解决好,可持续发展不可能;另一方面作为可持续发展的服务目标和载体的人口,必须予以考虑。

四、生育健康。这是最近几十年提出的概念。以前生育和健康的研究是相互独立的,现在已经把两方面结合起来。人们不仅要生孩子,更要生健康的孩子并且使之健康成长,同时希望母亲在生育之前之后都是健康的。这中间有许多研究可做。

五、家庭人口学。这也是社会发展提出的要求。最近二三十年,各个国家尤其发达国家,也包括发展中国家,家庭婚姻模式发生了重大变化,譬如离婚率急剧上升。目前,有些西方国家基本稳定在50%左右。在一些发展中国家这一比例则持续上升。在日本和台湾

地区，上升也较快。另外，未婚先育、非婚生育、单亲家庭以及西方的同性恋问题等等，都同样引起了众多学者的关注。

问：一段时间以来，您非常关注市场人口学方面研究，能否就这一领域作一些介绍？

答：工商人口学与市场人口学，也是最近发展较快的领域，尤其是欧美一些国家。道理很显然，随着市场经济的完善和商品生产的进一步发展，要想在市场竞争中赢得更多的利润，就必须研究消费人口与生产人口的特点。很多学者认为市场由三大要素组成：人口、购买力和消费倾向。这三者都与人口有关，在经济活动中必须了解谁来购买商品，了解不同收入人口的购买力、以及不同年龄结构人口的消费倾向。因此，要研究市场经济，要在激烈的市场竞争中取胜，必须研究人口。目前国际上非常重视工商人口学，外商到中国来投资，也特别注重对人口分布状况、消费市场进行调查。遗憾的是，中国的许多企业家还没有意识到这一点。如在房地产、旅游等行业，不去了解人口分布与其特点就盲目立项、投资，结果不符合人们需求而遭受重大损失的事例并不少见。

金融体制的改革
——访李庆云教授

被访者简介 / 李庆云 / 男，1944年9月生，安徽合肥人。北京大学经济学院教授，博士生导师，全国人大代表，北京市政协常委。1967年毕业于北京师范大学外文系，1981年毕业于北京大学经济学系，获经济学硕士学位，后留校任教。1991年为中美经济学交流（福特基金）高级访问学者赴美国研修，1997—1998年任韩国外国语大学国际区域研究院客座教授。1983—1993年任北京大学经济学院副院长。主要教学与研究领域为国际金融，曾长期致力于国际货币制度研究，近期研究课题为中国资本外逃、中国利率市场化的理论和政策。

对话人 / 萧巍

问：*请您先谈一下，为什么金融体制的改革势在必行？*

答：旧的金融体制，其特点大致可以用一句简短的话来概括："中国人民银行不像中央银行，专业银行不像商业银行"。中国人民银行是名义上的"中央银行"，实际上仍过多地受制于行政干预，其主要调控手段不是市场的，没有建立起一套适应市场经济要求的间接调控体系；专业银行也不能起到按市场供求有效配置资源的作用，而是过多地依照行政命令来从事运营。十四大提出建立社会主义市场经济体制的目标，近两年来改革进一步加快和深化，不难看出，旧的金融体制已经难以适应市场经济发展的要求，它的改革势在必行。

问：*有的学者认为金融体制改革滞后是整个经济改革不能定位的关键，所以要进一步加快金融改革，对这个问题您怎么看？*

答：一个合理的、有效的金融体制的建立，无疑是很重要的，但是金融改革受到企业改革的严重制约。有一个外国学者，将企业改革比作马车，金融改革比作马。他认为，将企业改革摆在首位，等于是将马车放到马的前面，这是最典型的"金融改革滞后论"。重视金融改革是对的，但如果将传统计划经济改革的症结归之于金融改革滞后，则是没抓住改革的真正难点。我觉得，企业改革始终是计划经济改革的最根本问题和关键所在，企业改革不深入，不真正解决问题，金融改革和其他改革会受到严重制约。从表面上看，金融体制改革的确是滞后的，表现在：一，中央银行体制不健全，没有运用间接调控

手段；二，商业银行仍旧依照信贷规模指标来发放资金，利率难以起到杠杆作用；三，汇率虽然已经并轨，实行管理浮动制，但是应当看到，这种滞后是跟企业改革的难以深入紧密相关的。我说的企业改革，是指国有大中型企业的改革。企业机制不能转换，欠账、赖账、三角债现象就不可避免，银行资产质量就难以保证。为了维持企业的生存，专业银行就不得不继续发放信贷规模指标，这样，金融改革也就无从下手。追根溯源，企业改革才是骨子里的问题。前一阶段许多学者提出“加速”金融改革步伐，我看金融改革不能盲目“加速”，要不要加速要看企业改革是否彻底，两项改革互相配合，能快则快，适时而定。

问：既然已经谈到企业改革是关键，请您再深入分析一下企业改革还有什么问题难以彻底解决？

答：企业改革的问题是内外机制的不合理。首先看外部机制：第一，行政力量对经济的干预仍旧很多，从资源配置到各方面权力、人员等，整个经济运行的各环节几乎都还难以彻底摆脱行政的干扰。第二，有许多老问题企业自身解决不了，例如压在企业身上的庞大的“包袱”，退休职工众多、设备老化等等。第三，我想着重谈一下：我们的经济中还没有形成一种适应经济发展变化而进行产业结构自我调整的机制。随着改革的推进和生产力的变化，产业结构必然要进行调整，而产业结构调整必然导致某些行业的衰落。举例说，美国的匹兹堡从前是一个重工业基地，现在产业结构变化了，重工业已经衰落，匹兹堡的生产重点也就发生转移，转到医药方面。可是，在我们国家，这种自我调整机制还完全不具备。建国初期建立的许多大中型企业，在当时起到了应用的作用，但现在随着产业结构变动，有许多都应该淘汰了。淘汰可能吗？外部机制不允许。企业要衰

落，就要裁减人员。缩小生产规模，失业不可避免。失业人员的生活怎么办？怎样使它们流动到新兴产业中？这些问题，我们的外部机制解决不了。第四，企业按照市场原则自主经营，缺乏法制保障，立法工作需要跟上。另外，我认为社会公众对市场经济的理解恐怕还不明确，宣传上存在着一些偏差。市场经济不是天堂，它绝对不能保证每个人都富裕，它只能保证“我给你机会”。市场经济可以创造机会使你受教育、得到就业、能够发挥自己的聪明才智，但是能否抓住这些机会，有没有能力承受市场的风险，还需要人们自己去努力。从企业内部机制上看，主要是没有一个适应市场要求的内部模式，体现在管理制度、人事制度、激励机制的不健全与不合理。

问：“专业银行商业化”近年来成了热门话题，请您谈谈“专业银行”和“商业银行”的根本区别？

答：“专业银行商业化”的问题实际很早就提出来了，1985年我参加了一次改革研讨会，当时就有人提出所谓银行“企业化”，这个“企业化”和后来的“商业化”是一个意思。尽管提出得很早，但一直到现在也没能够真正推行，因为“银行商业化”到底能不能“化”是有条件的，它同企业改革等其他改革紧密相关联，如果其他改革不深入，银行改革也难以落实。我们所讲的专业银行，是指国有的、国营的，按照传统的计划经济模式运营，由中央直接干预和控制的银行。根据计划经济部门分割的特点，专业银行划分成工商银行、建设银行、中国银行（进出口银行）、农业银行等几部分，各司其职，业务没有交叉。所谓商业银行，是指依照市场机制要求来运营的银行，它和专业银行的区别在于：第一，在所有制上，实现产权多样化，既有国有的，也有公私合营的和民有民营的；第二，在经营上，不按经济部门进行分割，而是依照盈利性、安全性、流动性的原则，独立经营，业务范

围没有特别限制;第三,银行接受中央银行的宏观调控,在遵守中央银行的各项管理规定和符合各种资金比率(例如准备金率)的前提下自主经营。这是我们在定义上对“专业银行”和“商业银行”加以区别,但是实际上“专业”和“商业”没有绝对的界限,日本的商业银行,其专业化程度都很强,专业化未必就是坏事。我想,改革后的商业银行,应该是有业务的交叉,也有业务的侧重,商业化和专业化兼而有之。

问:目前人们都在谈企业的产权改革,您认为商业银行的产权改革应当怎样推行?

答:产权是个大问题,产权是否明晰直接关系到银行的商业化能否真正实行,关系到银行是否能真正自主经营。目前大部分银行都是国有的,我想,从长远看,银行最终还是要走股份制的道路,因为股份制毕竟是使企业产权明晰的一个很重要的手段。关于产权问题,我想再指出一点,那就是必须脱离行政的干预。现在一些银行名义上是股份制银行,但实际上却受制于行政力量,在行政干预下,银行是无法依照市场机制运行的。行政力量之所以还能够干预经济,恐怕还是体制上不健全,在产权上的改革还要进一步深化。我认为,应当最终建立起专业化的国有资产管理部门,这些部门脱离其他行政部门,并且相对独立于政府,尤其是独立于地方政府;在经营上实现国有资产的法律化、制度化管理,依靠法制而不是其他手段。

问:有些学者认为金融体制改革也可以像经济改革初期乡镇企业“打头阵”一样,多发展民营银行来推动改革,对这个问题您怎么看?

答:这个问题我的观点很明确:民营银行可以搞,像农村信用社、

城市信用社,都可以发展;但是中国的金融体制改革,主要还是靠国有专业银行的体制转换来解决问题。为什么这样讲呢?因为金融领域的改革有它的特殊性。第一,资金是一种稀缺的资源,对经济的作用举足轻重。长期以来的计划体制已经形成了国有银行垄断的局面,如果这一部门不改革,民营银行很难得到资金,也就根本没有力量去同国有银行竞争。第二,银行本身具有垄断性特征。企业可以通过竞争、兼并、破产来实现优胜劣汰,银行就要困难得多。因为银行对经济的影响非同小可,金融动荡很容易演化为整个经济的波动,政府、中央银行都不会轻易允许大银行发生兼并、破产的情况。第三,银行本身具有排他性,这种排他性比企业之间的排他性要明显、强烈得多。在国有银行事实上已经占有绝对优势的情况下,它们排他的行为可以比较容易地遏制民营银行的发展。从这些特殊性来看,不能简单地把乡镇企业和民营银行加以类比,也不能简单地把"农村包围城市"的改革模式引入金融体制改革。

问:*您认为目前专业银行商业化过程中,重点和难点在哪里?*

答:首先是中央银行的体制必须逐步建立和完善起来,否则银行即使商业化也难以有效运营。合理体制下,中央银行要担当起经济调节的重要角色,主要运用贴现政策、公开市场业务、准备金率等手段,进行间接的调控。商业银行在接受中央银行调节下,独立地运营。目前,改革的关键就在于中央银行体制是否能够真正建立起来,中国人民银行是否能够放弃信贷规模控制的管理办法,而转向符合市场机制的宏观管理。如果这一关过不去,商业银行将继续受制于信贷计划指标,不可能实现真正的商业化。其次是商业银行自身激励机制的建立。资金是一种稀缺资源,在我国尤其是一种稀缺资源,它的盈利率比较高。在这种情况下,利益的分割就显得格外重要。

旧体制下,产权不明析,利益划分界限不明确,缺少合理的激励机制。我们的目的是通过改革,让产权关系逐步理顺。在股份制银行里,国家作为出资人,享受股东权益,而且除了出资人权利外,不享有任何特权;银行经营者作为经营管理人员,得到应有的报酬。利益界限确定了,商业银行才可以活起来。

问:您刚才谈到了中央银行的重要作用,能不能详细阐述一下中央银行应该怎样转变职能?

答:中央银行的职能转换问题,我着重谈两点:一,中央银行机构设置必须改革。中央银行体系要有效地运转,首先要有机构上的保证。目前的中国人民银行体制,是按照行政区域,层层下设分行构成的。这种设置使中央银行的机构过于庞大、分散。在市场经济中,中央银行要具备迅速、有效地对经济进行间接调节的能力,这样的中央银行体制显然是难以胜任的。有人提出,我们可以参照美国的中央银行的机构设置进行改革。美国实行所谓联邦储备制度,中央银行由设在首都华盛顿的联储委员会和全国 12 个联储区的各一个联储银行构成,独立于政府,有的学者建议,我们也可以打破按行政区域划分的格局,把全国分为几大经济区域,每个区域设一个中央银行分行。另外,加强中央银行的相对独立性,使之成为一个独立的经济管理机构。我想,这些建议都是可以考虑的。二,中央银行的调控方法,应从直接干预向间接干预转变。信贷数量控制是中国人民银行的传统调控手段,货币供应量的控制实际上就是信贷规模的控制,这些是计划经济的产物。市场经济下,中央银行应该运用经济杠杆对经济进行间接的调节,而不是直接的干预。我想指出一点,这个问题理论上讲得简单明确,但真正做起来却不是那么容易。尤其是在经济高速增长、通贷膨胀呈两位数字的情况下,到底能不能下决

心放弃直接控制，转向间接控制？在实践上恐怕还是有困难的。

问：您认为可不可以在改革过程中，放松对利率的控制，实现利率市场化？

答：我看到有些报刊、杂志上也提出利率市场化问题，我想“市场经济－利率市场化”恐怕只是一个简单的推理，而理论上的简单推理在实践中未必行得通。关于利率市场化，即利率自由化问题，我们做过一些研究，参阅了拉美、东亚、东欧一些国家的经验资料，我们的结论是：在市场经济体制还没有最后确立、尤其是大中型企业的改革没有完成的情况下，利率市场化是搞不好的。我们来简单分析一下：首先，中国的经济还不是市场经济，企业改革还没有完成。大中型企业的呆账、赖帐、三角债导致银行资产质量恶化，银行改革也受牵制。这时，如果实行利率市场化，迫于两位数字的通货膨胀率的压力，名义利率必然会急剧上升。因为既然是市场化，那么银行和存款人一定会追求正的实际利，使名义利率上升来抵销通货膨胀的影响。按市场原则，银行将贷款给有能力偿还债务的企业，大量机制没有改革、不具备偿还能力的企业将得不到贷款。大量企业得不到贷款意味着相当一部分人要失业，而失业是我国经济所不能承受的。此时，我们就会进入一个两难境地：要么国家直接干预银行，使银行继续放款给企业，回到信贷控制的老路上去；要么完全放开，导致大量失业，甚至造成通货膨胀和利率轮番上涨。而这两种局面，都是我们所不愿看到的。其次，利率改革必须要有一个稳定的宏观环境，货币增长要适度，通货膨胀率要低，但以上两点却是目前中国经济所不具备的。在这样的经济状况下如果实行利率市场化，会造成什么后果？很可能导致利率和通货膨胀率互相攀比、互相促进、轮番上升，以致于难以收拾。再次，利率的市场化要求其他经济政策的市场

化,但其他经济政策的市场化必定是有风险的。例如,利率市场化再加上金融管制的放松,很可能造成利率在短期内急剧上升和国际资本大量涌入,这种资本涌入的目的是为了追逐短期内利率升高的好处,当预期到利率可能降低时,它们又会大量外逃。国际资本短期内的大量流出流入对经济的危害是巨大的。综上所述,我认为近期内还不能实现利率市场化,还是应当由有关部门对利率加以控制,并按市场变化给予一定的伸缩性。

原书空白页

金融改革、金融工程与中国金融的竞争力
——访陈平先生

被访者简介 / 陈平 / 1968年毕业于中国科技大学物理系。1987年获美国得克萨斯大学(奥斯汀)物理学博士。美国得克萨斯大学(奥斯汀)普里高津统计力学与复杂系统研究中心研究员,北京大学中国经济研究中心客座教授。研究方向:非线性经济动力学、宏观经济周期理论、非稳定非线性计量经济学、演化经济学、股市波动理论、金融工程等等。

对话人 / 杜升武

问:陈教授,请您先谈一下您如何看待当前中国的金融形势。

答:中国的金融形势可以分两个层次来看。宏观上,形势非常好。原因一是中国经济增长率很高,持续十几年10%左右的增长率促进金融业的发展和完善。二是中国的储蓄率非常高,远高于欧美及“亚洲四小龙”。百分之三四十的储蓄率为金融系统提供了良好的保证。三是中国政局非常稳定,这是中国最大的资本。

但,从结构和体制上看,中国金融形势不容乐观。中国金融体制相当落后,已经无法适应经济进一步发展的要求,而且金融改革滞后。中国选择的是一条渐进式的改革之路。由于国有大银行在整个经济体系中的至关重要性,所以它的改革最慢。这种选择风险较小,波动不会很大,但代价是中国金融业的长期落后金融效率低下,缺乏竞争力。近些年来,中国金融业的改革主要还是从宏观经济调控的角度来对金融制度进行调整,而没有考虑到中国的银行应具有国际竞争力。而国有企业一开放就有这种压力,它们要同很多三资、民营企业竞争。我在上海发现国有旅馆同外资旅馆区别不大,但中国的银行却与国外银行有很大差距,其原因在于金融改革滞后。中国没有把金融业发现成具有国际竞争力的产业,而且是战略性产业,我认为这是中国改革的一个比较大的缺陷。

问:您刚才谈到金融改革滞后问题,请您就这个问题做一下更深入的阐述。

答:中国金融改革面临严峻的形势。目前,一个流行的看法认为中国改革焦点在国有企业。事实上,我在1993年召开的留美经济学会年会上就已发现,国有企业的困难是金融改革滞后造成的。国有企业的困难不是原因而是结果。国外研究的结果已经表明,中国国有企业整体而言并不比西方国家的差,很多国有企业国际竞争力迅速提高。比如说中国的造船业,现在可以和日本、韩国竞争。而目前国有企业的困难和产业政策执行的困难,症结就在金融上面。原因有以下几点:一是中国的金融系统独立性较差,受政府干预过重;而财政税收体制上的条块化管理,造成金融业缺乏自主性和竞争性,国有企业支离破碎,无法联合,也造成了许多重复投资。二是中国的银行缺乏竞争,服务质量差,效率非常低下。这就造成大量现金体外循环,金融舞弊成风,金融风险剧增。这是目前中国信用瓦解和经济秩序混乱的主要原因。三是金融系统的落后,大大增加了非国有企业逃税的机会,使税务负担主要集中于难以逃税的国有大中型企业和诚实交税的其他企业,形成一种诚败欺胜的反向淘汰精神,没有好的金融监督,政府越是用行政方式加强宏观控制和征税,体外循环、腐败寻租越是盛行,好的企业越易被不良企业拖跨,形成恶性循环。由此可见,金融改革滞后严重拖住了经济改革的步伐。不先改善金融服务,恢复金融秩序,抑制灰色经济,就不可能保证公平健全的税收;不扭转国家财政收入下降趋势,国有企业的改造就根本难以推行;不提高金融信息服务和金融监督在项目选择及风险管理上的水平,重复建设乱上投资项目、粗放式经营和债务黑洞的痼疾亦无所制约。不难看出,银行服务的落后,也拖住了货币市场和资本市场的发育。我认为,中国国企改革能否成功,关键在中国的金融效率能否提高。

现在中国金融业关键缺乏两大部门。第一是信用部门。在西方

国家信用制度相当完善。任何经济主体出现信用问题都很快反映在它的“经济档案”上，这就起了一个很大的监督作用，一旦违反信用规则，很可能带来融资及信用评估的危机。而中国不存在这种信用机制和金融监督，这就使得当前信用体系崩溃，金融欺诈层出不穷。中国应建立以银行为基础的全国统一的信用部门体系，以防范金融舞弊和灰色经济。第二是产业研究部门。中国的银行进行投资受政府影响较大，金融系统内又缺乏竞争，所以，进行项目投资时，很少进行产业研究和市场评估。一旦项目亏损，银行呆账、坏账剧增。我认为，中国政府进行改革时，应该把传统的档案部门吸收到金融系统建立信用管理系统，把传统的工业部门中的部分能人吸收到金融系统进行产业分析研究；同时把四大产业银行分解为区域、行业性银行。比方说，把工商银行分解成电力银行、纺织银行等等，并重组地方银行。这样可同时解决金融竞争、金融效率提高、信用加强和产业结构调整的问题。没有有效的金融支持的国企改革和产业调整是不可能的。中国金融改革的目标应是建立具有国际竞争力的金融业，建立实业金融与制造业的合作共生关系，互相促进、共同提高，只有这样才能真正全面提高中国经济整体实力。从当前形势来看，打破金融垄断、改善金融秩序、构筑信用体制、建立经济良性循环是首要任务。

最后，我希望中国能树立这样一个观点，即冷战结束后，计算机工程、生物工程和金融工程取代两弹一箭成为各国高科技竞争的新战场。十多年来，西方大批“火箭科学家”，包括物理学家、应用数学家和计算机科学家向金融工程转移。他们利用金融工程设计、开发金融产品和金融工具，发展金融市场、控制金融风险、降低交易成本，实现金融创新。西方银行和其他金融机构都纷纷把建立在高科技基础上的金融工程应用于投资和交易之中，而中国在这个领域还处

于空白状态。中国对外进出口额占GDP约30%以上,汇率波动给外贸企业带来极大风险。开办外汇期权市场是减少交易成本,规避金融市场风险的重要工具。建议中国尽快建立跨学科的金融工程研究中心,培养金融工程人才,以准备浦东金融特区的对外开放。

问:陈教授,金融工程在中国还是个较新的名词,您能否简要介绍一下金融工程。

答:好的。在西方国家,金融工程(Financial Engineering)这个名词在20世纪80年代便出现了。一直到90年代,随着全球金融创新的浪潮,尤其是电子计算、远程通讯、系统工程等新技术在金融领域的渗透,加上金融理论本身的发展,近年来发展很快,引起国际金融界、管理界及工程学界的高度重视。1997年的诺贝尔经济学奖就是颁给金融工程的理论基础期权定价研究者的。"工程"是建立在定量的科学理论基础上的,在金融操作领域中通过科学理论的指导和定量模型分析来设计某种金融衍生产品,并确定其价格,从而发展起一个很大的金融衍生产品市场。通过这个市场来对付汇率、利率波动带来的风险,并减少交易成本。这要比政府行政干预更有效而且成本更小。"火箭科学家"们在创造金融工程中的最高成就是发展了期权定价理论。以金融期权为主的金融衍生工具,从70年代以来发展到了十几万亿美元以上的交易规模。

"中国金融风险防范化"这个提法是不恰当的。正常规范下的金融市场风险与收益是正相关的,如果风险都防范没了收益也就到零了。所以,关键在于如何对风险进行分散的管理。金融工程正好为此提供了很好的方法,它可以把风险转化为动力。这就如同"潮汐"发电,如果没有工程,人们只有筑坝来防范潮汐,但如果利用工程开发,潮汐便可成为很大的电能源。金融风险也是可以包装分类加以

利用的。中国政府过去过于强调行政手段管理风险，出发点是求社会经济稳定，实际代价是把风险集中于中央政府，造成许多负面影响。如果中国政府不注重金融工程方面的发展，中国金融业与世界的差距将进一步扩大。最近，哈佛大学战略研究所长亨廷顿先生的《文明的冲突》一书中提出了西方帝国主义称霸全球的十四大战略要点，金融竞争力，被列到前几条之中，而高科技武器放在最后一条，这应该引起我们的深思。

问：近期发生的东南亚金融危机波及全世界，美国、香港等各大股市纷纷爆跌，您能谈一下这场危机对中国经济的影响吗？

答：东南亚金融危机源于该地区政府试图捍卫本地货币对美元的汇率。其深层次原因主要来自东南亚各国的经济本身，特别是他们经济规模较小，过于依赖外部环境和过早开放资本市场等等。中国与他们有很大不同，首先，中国具有很大的经济规模和良好的宏观形势，在开放过程中船体越大，稳定性便越高。其次是中国开放进程较稳重。中国目前还只允许经常项目下可自由兑换，而没有开放资本市场。而且中国吸收的外资主要是直接投资，而不是投机性极强的国际游资。这就决定了这场危机对中国经济影响是有限的。

在这次危机中出现了美港股市交互影响的反常现象。当香港特区政府为保港币而提高利率并对香港股市产生影响时，美国股市也跟着巨大波动。以往总是美国股市带动世界其他地区股市波动。这一现象说明全球正处在一个不同于以往的时代。而且，香港经济主要依靠大陆，他与大陆经济联系更大。所以，这也证明中国经济实力大大增加。这次危机中国还向东南亚地区提供了贷款。所以，我觉得中国加入 WTO 已成必然之势，而且还很有可能被邀请加入七国俱乐部。

另外,我还想重申一点,即这次危机再次证明中国培育和发展金融工程的必要性和紧迫性。那种纯粹凭直觉"拍脑袋"进行金融操作的方法已无法适应瞬息万变的国际金融市场了。现在没有一个国家能靠长期对汇率和利率的控制来应付市场波动的风险。只有让市场波动,而利用"金融工程"进行"潮汐发电",对风险进行包装分类拍卖,变政府的负担为民间的财富。中国如此之大的经济实体,只要进行改革,长远来说中国金融系统的竞争力是很高的,它将决定中国下一个世纪的国际经济地位。下个世纪的经济竞争不能只靠制造业,同时要靠金融系统的竞争力。全球第一位的竞争将是金融效率的竞争,中国应充分认识这一点。

原书空白页

编后记

世纪之初回眸,《北京大学研究生学志》(原名《北京大学研究生学刊》)已经走过将近二十个春秋。为纪念《学志》发刊70期,我们《学志》编辑部出版了这套精品集。从1989年该刊增设《学者访谈》这一栏目以来,我们曾对北京大学的文史哲、政经法以及人类学、社会学和国际关系学等学科的50多位著名学者做过访谈,之外还有一部分访谈是来自清华、社科院等院校和旅居海外的学者。学者们有的是从自己最初的求学历程开始,介绍自己一生的主要学术生涯;也有的就自己的某一方面的研究领域做出独到的阐释;还有的站在一个较高的平台上,从跨学科的角度对诸多学术问题做出思考……可以说,在这些访谈中,融会了诸多学者深刻的学术思想和独特的学术体验。我们从众多的文章中精选出一部分汇集成册,由于篇幅所限,以及照顾到各学科的平衡,因此许多有学术价值的文章没有选入,深表遗憾。

本卷由《北京大学研究生学志》编辑部的5位编辑共同编选

完成。他们是：北京大学中文系00级硕士生郭凤琳、哲学系01级硕士生邝勇军，经济学院01级硕士生孙磊，法学院01级吴志云，中文系00级博士生云慧霞。最后由云慧霞统稿成书。

在该书编写过程中，接受过我刊访谈的学者们都给以极大的支持。有的文章因为时隔较长，由作者本人做了认真的修改并很及时地反馈给我们，在此表示感谢。我的导师王岳川先生在整个编写过程中给予许多实际的指导，并亲自为此书作序，感激之情难以言尽。

每次访谈都是一次灵魂对话的过程，每篇访谈都会留下学者心路历程的轨迹。愿这本书能够让读者从不同的视角了解北大学者与北大的学术。

云慧霞谨识

2003年2月20日